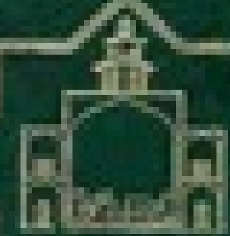
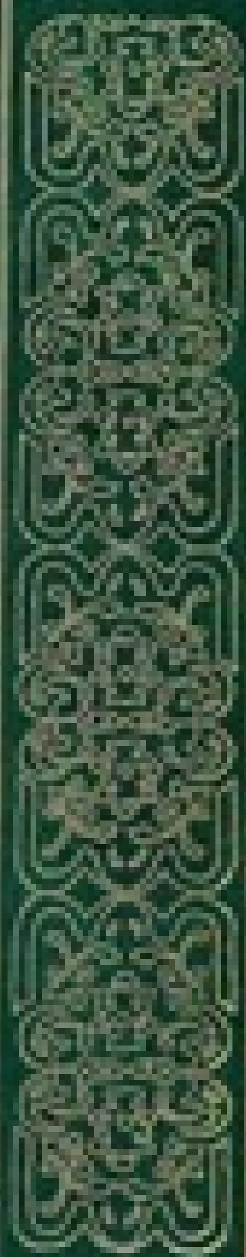




مباني الفقه الفعال

في

القواعد الفقهية الأساسية

القسم الثاني من القواعد العامة

الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني

الجزء الثالث



مؤسسة النشر الإسلامي
التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

بسم الله الرحمن الرحیم

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ

کاتب:

مازندرانی، علی اکبر سیفی

نشرت فی الطباعهٔ:

موسسهٔ آل البیت علیه السلام

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الاساسیهٔ جلد ۳

اشارهٔ

نام کتاب: مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ

موضوع: قواعد فقهی

نویسنده: مازندرانی، علی اکبر سیفی

تاریخ وفات مؤلف: ه ق

زبان: عربی

قطع: وزیری

تعداد جلد: ۳

تاریخ نشر: ه ق

نوبت چاپ: اول

مکان چاپ: قم- ایران

تقدیم:

اشارهٔ

الحمد لِلّهِ ربّ العالمین. أَحمَدُه استتماماً لنعمته، و استسلاماً لعزّته، و استعصاماً من معصیته. و أَستعینه فاقةً إلی کفایته.
و الصَّلاة علی محمّدٍ عبده و رسوله المصطفی، أرسله بالهدی و دین الحق، و جعله بلاغاً لرسالته، و کرامةً لأُمَّته، و أنزل علیه القرآن نوراً لا تطفَأُ مصابیحهُ، و بحراً لا یُدرَک قعره، و منهاجاً لا یضلّ نهجه، و فرقاناً لا یخمد برهانه.
و السَّلام علی آله المعصومین المکرَّمین الذین هم معادن الایمان و بحبوحاتُه، و ینابیع العلم، و أساس الدین، و عماد الیقین.
و نسألُ اللّهَ سبحانه أن یُوَفّقنا لمعرفتهم و طاعتهم، و نشر علومهم و معارفهم، و یرزقنا شفاعتهم یوم نأتیه فرداً.
أما بعد فینبغی قبل الورود فی البحث عن القواعد العامهٔ- المبحوث عنها فی هذا الجزءِ من «مبانی الفقه الفعّال» - تمهید مقدّمهٔ، و هی تحقیق فی تبیین ماهیهٔ الحکم الوضعی و أقسامه و الفرق بینه و بین الحکم التکلیفی و إعطاء الضابطهٔ فی ذلک؛ نظراً إلی شدّهٔ مساس کثیر من المسائل الآتیهٔ و ارتباطها بذلک.
و إنّا و إن بحثنا عن ذلک فی الجزء الأوّل من کتابنا «بدائع البحوث»، و لکن مع ذلک لا یزال زوایا من هذا المبحث بحاجهٔ إلی تحقیق و توضیح أکثر مما بیّناه هناک. و من هنا رأینا الأنسب أن نبحث عن ذلک فی طلیعهٔ هذا الکتاب بعنوان المقدمهٔ.
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳

تحقیق فی الحکم الوضعی و أقسامه

اشارهٔ

۱- إعطاء الضابطهٔ فی تعریف العناوین المصطلحهٔ.

۲- تحریر کلام المحقق الخراسانی.

۳- تعريف الشهيد الأوّل و نقده.

۴- كلام المحقق النائينى فى تعريف الحكم الوضعى و نقده.

۵- تعريف الشهيد الصدر و نقده.

۶- كلام السيد الامام قدس سره نقده.

۷- مقتضى التحقيق فى تعريف الحكم الوضعى.

إعطاء الضابطة فى تعريف العناوين المصطلحة

ينبغى قبل الورود فى تحقيق المقام التنبيه على أمرٍ، و هو أنّ تعريف أىّ عنوان مصطلح اصولى أو فقهى يبتنى على ما جرى عليه اصطلاح القوم و ما هو المتداول بينهم فى إطلاق ذلك العنوان على موارده. فينبغى ملاحظة خصوصيات مجموع موارد إطلاق ذلك العنوان فى اصطلاح الاصول و الفقه، ثمّ أخذ الجامع المشترك بين تلك الموارد، ثمّ تعريف ذلك العنوان مع ملاحظة ذلك الجامع المشترك.

و عليه ففى تعريف الحكم الوضعى لا-بدّ من ملاحظة الخصوصية الجامعة المشتركة بين موارد إطلاق الحكم الوضعى فى تعابير الفقهاء و الاصوليون؛

ليكون جامعاً شاملًا لأنحاء الحكم الوضعى، و لئلّا يدخل فى التعريف ما لم يعدّه القوم من الحكم- فضلًا عن الحكم الوضعى- و أن لا يدخل فيه الحكم التكليفى.

و يمكن استفادة هذه الضابطة فى خصوص المقام من كلام المحقق الخراسانى؛ حيث إنّه جعل المعيار فى تعريف الحكم الوضعى و صدقه، إطلاق لفظ الحكم عليه فى تعابير الفقهاء و الاصوليين.

فانه بعد نفى النزاع فى صحة تقسيم الحكم إلى الوضعى و التكليفى، استشهد لذلك باطلاق الحكم على الوضعى فى كلمات القوم؛ حيث قال: «و يشهد به كثرةُ إطلاق الحكم عليه فى كلماتهم. و الالتزام بالتجوّز فيه كما ترى» «۱». و لأجل ذلك لم ير وقعاً للنزاع فى كون الحكم الوضعى محصوراً أو غير محصور و لا-وجهاً للاختلاف فى تعداد الحكم الوضعى. و لا يخفى أنّه لا يستفاد من كلامه تعريف جامع للحكم الوضعى.

تحرير كلام المحقق الخراسانى

و ينبغى لتحقيق مرام المحقق الخراسانى و بيان لبّ مراده و حاصل مقصوده، تلخيص كلامه «۲» فى عدّة نكات.

۱- لا ينبغى النزاع فى صحة تقسيم الحكم إلى التكليفى و الوضعى؛ نظراً إلى صحة إطلاق الحكم على الوضعى بملاحظة بعض معانى الحكم، و لكثرة إطلاق لفظ الحكم عليه فى كلمات الأصحاب.

و من هنا لا وقع للنزاع فى تعداده و أنّه محصور أو غير محصور، بعد تبيُّن الملاک فى صدقه.

---

(۱) كفاية الاصول: ج ۲، ص ۳۰۲.

(۲) المصدر: ص ۳۰۸- ۳۰۱.

و إنّما ينبغى النزاع فى كون الحكم الوضعى مجعولًا تشريعياً مستقلًا باستفادته من الخطاب الشرعى؟ أو لا، بل مجعول تبعىّ بانتزاعه من

الحكم التكليفى.

۲- ينقسم الحكم الوضعى إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما ليس مجعولًا بالجعل التشريعى أصلًا- لا تبعاً و لا مستقلًا-، بل مجعول بالجعل التكوينى عَرَضاً بايجاد معروضه، كالسببية و الشرطية و المانعية الثابتة لذوات السبب و الشرط و المانع قبل التكليف بها.

ثانيها: ما كان مجعولًا شرعياً بتبع التكليف بمناشئ انتزاعه، كالجزئية و الشرطية و المانعية و القاطعية للمأمور به بعد تعلق التكليف بمناشئ انتزاعه.

ثالثها: ما كان مجعولًا مستقلًا باستفادته من الخطاب الشرعى المتضمّن لانشائه و جعله، و يكون التكليف من آثاره و أحكامه، كالحجية و القضاوة و الولاية و النيابة و الحرية و الرقية و الزوجية و الملكية و غير ذلك؛ حيث لا ـ يتوقف اعتبارها على ملاحظة التكليف المستفاد من الخطاب، و إن أمكن انتزاعها من التكليف.

۳- وهم و دفعٌ:

أما الوهم، فحاصله: أنّ الملكية ليس بحذائها شىء فى الخارج، بل هى من مقولة الجدة التى هى الحالة الطارئة على الانسان كالتعمّم و التقمّص و التنعُّل، و ليس حصولها بسبب إنشاء عقد، فكيف يمكن جعلها و اعتبارها مستقلًا بمجرد إنشائه؟

أما الدفع، فتحريره: أنّ لفظ الملک مشترک بين المعنى المذکور و بين اختصاص شىءٍ بشىءٍ؛ إما لاستناد وجوده إلى الشىءِ المتخصّص كالعالم

للبارى تعالى، و إما لاختصاص استعماله و تصرّفه فيه كالفرس و الثوب لزيد مثلًا، و إمّا لانشاء اختصاصه به بعقد من العقود. و هذا المعنى الأخير يكون مجعولًا شرعياً مستقلًا بانشائه فى الخطاب، و لا إشكال فى وجود ما بحذاءٍ للملكية بهذا المعنى فى الخارج.

و أنت ترى أنّ صاحب الكفاية لم يَنفِ مطلقاً كون الشرطية و المانعية و نحوها مجعولًا شرعياً، بل إنّما نفى ذلک عن ذات الشرط و المانع و القاطع قبل جعل التكليف، و أما بعد التكليف، فقد صرّح بكونها مجعولات شرعية بتبع التكليف بمناشئ انتزاعها.

و من هنا لا يرد عليه بعض ما اورد عليه من الاشكالات. و سيتضح ذلک فى خلال المطالب الآتية.

و يمكن أن يستفاد من الفقرة الاولى من كلامه أنّ ما صحّ إطلاق الحكم عليه و لم يكن حكماً تكليفياً، فهو حكم وضعى. و هذا التحديد للحكم الوضعى إنّما يستفاد من هذه الفقرة من كلامه تلويحاً، و إلّا ليست جملة فى خلال كلامه فى المقام تدل على تعريف الحكم الوضعى بالمطابقة، كما سيأتى من بعض الأعلام.

إذا عرفت ذلک فنقول:

قد عُرِّف الحكم الوضعى بتعاريف، أهمّها أربعة:

تعريف الشهيد الأوّل و نقده

أحدها: تعريف الشهيد الأوّل بقوله: «و الوضع هو الحكم على الشىءِ بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً» «۱».

---

(۱) القواعد و الفوائد: ج ۱، ص ۳۹.

و فيه: أنّ هذا التعريف غير جامع؛ ضرورة عدم شموله لكثير من الوضعيات التى عدّها القوم من الأحكام الوضعية، كالزوجية و الملكية و الطهارة و النجاسة و الصحة و البطلان و ... فانّهم أطلقوا لفظ الحكم على هذه العناوين و نحوها كثيراً.

کلام المحقق النائینی فی تعریف الحکم الوضعی و نقده

ثانیها: ما عرّفه المحقق النائینی بقوله:

«و أما الأحکام الوضعیة: فهی من المجعولات الشرعیة التی لا تتضمّن البعث و الزجر و لا تتعلّق بالأفعال ابتداءً أوّلًا و بالذات، و إن کان لها نحو تعلّق به و لو باعتبار ما یستتبعها من الأحکام التکلیفیة، سواء تعلّق الجعل الشرعی بها ابتداءً تأسیساً أو إمضاءً، أو تعلّق الجعل الشرعی بمنشإ انتزاعها» «۱».

و هذا التعریف یفید أخذ عدّة عناصر فی تعریف الحکم الوضعی و تعیین ماهیته.

۱- کونه من المجعولات الشرعیة، سواءٌ تعلّق الجعل به تأسیساً أو إمضاءً، و سواءٌ تعلق الجعل به مستقلًا أو بجعل منشأ انتزاعه.

---

(۱) فوائد الاصول: ج ۴، ص ۳۸۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۸

۲- عدم کونه متضمّناً للبعث و الزّجر.

۳- عدم تعلّقه بأفعال المکلّفین ابتداءً و أوّلًا و بالذات.

۴- تعلّقه بالأفعال ثانیاً و بالعرض، باعتبار ما یستتبعها من الأحکام التکلیفیة.

و لکن یرد علیه: أنّ الحکم الوضعی لا- یختص بالمجعولات الشرعیة؛ لارتکازه و اعتباره بین العقلاء أیضاً؛ فانّ الشرطیة و الملکیة و الزوجیة و السببیة مما یعتبره العقلاءُ فیما بینهم و یرتبون علیها آثارها المترقبة مع قطع النظر عن الشرع.

تعریف الشهید الصدر و نقده

ثالثها: ما عرّفه الشهید الصدر بأنّه: «کل حکم یشرّع وضعاً معیّناً یکون له تأثیر غیر مباشر علی سلوک الانسان» «... ۱».

و یرد علیه: أنّ هذا التعریف إنّما ینطبق علی مثل الزوجیة و الملکیة و السببیة و الشرطیة فی المعاملات و الجزائیات مما له ارتباط بسلوک الانسان فی المجتمع. و لا ینطبق علی الشرطیة و المانعیة و نحوها ممّا لا تأثیر ملموس له فی سلوک الانسان، إلّا بضرب من التأویل، کالجزئیة و الشرطیة و المانعیة فی أجزاء و شرائط و موانع العبادات التوقیفیة، کالتطهیر من الحدث، و الصوم، و الصلاة و نحو ذلک مما لا- مساس له بسلوک الانسان و تعامله مع المجتمع. و علیه فالتعریف المزبور لیس بجامع لجمیع أقسام الحکم الوضعی و أفراده.

هذا مضافاً إلی أنّه لا ریب فی تأثیر بعض الأحکام الستر و النظر و حجاب المرأة و أحکام التقیة و لا سیما المداراتیة منها.

و من هنا تری عدّةً من الدُّوَل الکافرة قد منعوا الحجاب و أخرجوا النساء المسلمات من الدوائر الحکومیة و مراکزهم الثقافیة و السیاسیة و ضیّقوا علیهنّ، و لیس ذلک إلّا لأجل تأثیر أحکام الحجاب التکلیفیة فی سلوکهن مع المجتمع الذی یَعِشْنَ فیه. کما تشاهدون أنّ العمل بالأحکام التکلیفیة المشروعة

---

(۱) المجموعة الکاملة: ج ۳، ص ۱۰۵- ۱۰۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹

فی التقیة، أیّ تأثیر عظیم فی إطفاءِ نار الفتنة و الاختلاف بین المسلمین.

و علیه فلیس التعریف المزبور مانعاً.

مضافاً إلی عدم کون هذا التعریف مانعاً عن الحکم التکلیفی المتضمّن للبعث و الزجر، المتعلّق بالأفعال، إلّا بقوله: «وضعاً معیناً». و هذا أشبه بمصادرة المطلوب؛ حیث اخذ لفظ المعرَّف فی التعریف.

هذا کله إذا کان مقصوده سلوک المکلّف مع الآخرین، من سایر أفراد المجتمع.

و إلّا فلو کان مراده السلوک بالمعنی العام الشامل للسلوک الفردی و الأعمّ من التأثیر المادّی و المعنوی، لا فرق بین الحکم الوضعی و التکلیفی کما تری. و تقیید التأثیر فی کلامه بغیر مباشر لا ینفع فی الفرق.

کلام السید الامام قدس سره

رابعها: ما جاءَ فی کلام السید الامام الراحل «۱». و ینبغی تنقیح کلامه؛ لما فیه من نکات نافعة فی بیان ماهیة الحکم الوضعی و أقسامه و سعة نطاق الوضعیات. و ستعرف أنّ صدر کلامه یوهم إدخال مطلق الوضعیات فی الحکم الوضعی، رغماً لما جاء فی ذیل کلامه.

و حاصله: یتلخّص فی امورٍ:

۱- إنّه یشترک الحکم التکلیفی و الوضعی بالاشتراک المعنوی؛ نظراً إلی وجود الجامع بینهما، و هو أصل الحکم و ماهیته.

و عرّف الحکم بکلّ مقرَّر و قانون عرفی أو شرعی نافذ فی المجتمع ممّن له

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۱۱۴- ۱۲۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰

أهلیة التقنین، تکلیفاً کان أو وضعاً؛ حیث قال: «کلّ مقرَّر و قانون من مقنِّن نافذٍ فی المجتمع یطلق علیه الحکم- إلی أن قال- و بالجملة: کلُّ مقرر و قانون عرفی أو شرعی ممن له أهلیة التقریر و التقنین حکم؛ تکلیفاً کان أو وضعاً، و لا یخرج المقررات الشرعیة أو العرفیة من واحد منهما و لا ثالث لهما» «۱».

۲- تعریف الحکم صادق علی الرسالة و الخلافة و الامامة و الحکومة و الامارة و القضاوة؛ نظراً إلی تعلّق الوضع و الجعل بهذه العناوین، کما دلّ علیه قوله تعالی: «وَ کُلًّا جَعَلْنا نَبِیًّا» «۲» و «إِنِّی جاعِلٌ فِی الْأَرْضِ خَلِیفَةً» «۳» و «إِنِّی جاعِلُکَ لِلنّاسِ إِماماً» «۴» و قوله تعالی: «وَ جَعَلْنا فِی ذُرِّیَّتِهِ النُّبُوَّةَ» «۵» و قوله علیه السلام:

فانّی قد جعلته علیکم حاکماً» «۶».

۳- یصدق تعریف الحکم علی الماهیات المخترعة بعد ما تعلّق الجعل بها، فلا وجه لاستیحاش المحقق النائینی عن صدق الحکم علیها مع اعترافه بکون العناوین المخترعة انتزاعیة. و ذلک لصدق أنّها من المقرّرات الشرعیة.

ثمّ قال السید الامام فی ختام هذه الفقرة من کلامه ما لفظه:

«و کذا لا مانع من جعل الماهیات الاختراعیة من الأحکام الوضعیة؛ أی من المقررات الشرعیة و الوضعیات الالهیة. نعم إطلاق الحکم علیها- کإطلاقه علی کثیر من الوضعیات- یحتاج إلی التأویل.

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۱۱۴.

(۲) مریم: ۴۹.

(۳) سورة البقرة: الآیة ۲۸.

(۴) البقرة: الآیة ۱۱۸.

(۵) الحدید: ۲۶ و العنکبوت: ۲۷.

(۶) وسائل الشیعهٔ: ب ١١، من أبواب صفات القاضی، ح ١.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج٣، ص: ١١

نعم نفس الصلاهٔ و الصوم، کنفس الفاتحهٔ و الرکوع و السجود، مع قطع النظر عن تعلّق الأمر بهما و صیرورتهما من المقررات الشرعیهٔ، لا تُعدّان من الأحکام الوضعیهٔ و لا من الماهیات المخترعهٔ.

فالتحقیق: أنّ جمیع المقررات الشرعیهٔ تنقسم إلی الوضع و التکلیف و لا ثالث لهما، نعم صدق الحکم علی بعضها أوضح من صدقه علی الآخر، بل فی بعضها غیر صادق، لکن کلامنا لیس فی صدق الحکم و عدمه، بل فی مطلق الوضعیات، صدق علیها أولًا» «١».

۴- الامور الانتزاعیهٔ کالجزئیهٔ و الشرطیهٔ و المانعیهٔ و السببیهٔ قابلهٔ للجعل مستقلًا، من دون تبعیهٔ لجعل مناشئ انتزاعها بالایجاد التکوینی، کما یظهر من المحقق النائینی. و ذلک لشهادهٔ الوجدان بامکان ذلک فی الاعتباریات، فلا یقاس بالتکوینیات، کما التبس الأمر علی هذا العَلَم.

۵- تعریف الحکم الوضعی بکل مقرّر شرعی ما عدا الحکم التکلیفی، حتی أنّ الاباحهٔ لو کان لها جعلٌ، تکون من الوضعیات.

۶- تقسیم الحکم الوضعی إلی:

الف- ما کان منتزعاً من نفس التکلیف، کالجزئیهٔ و الشرطیهٔ و المانعیهٔ المنتزعهٔ من التکلیف بالصلاهٔ التامهٔ.

«ب» - ما کان مجعولًا شرعیاً بتبع اشتراط التکلیف به، کالاستطاعهٔ المشروط بها وجوب الحج.

«ج» - ما کان مجعولًا ابتداءً، بلا واسطهٔ تکوینیهٔ أو تشریعیهٔ، کالنبوّهٔ و الخلافهٔ و الامامهٔ و السببیهٔ و الشرطیهٔ و المانعیهٔ و القاطعیهٔ.

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ١١۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج٣، ص: ١٢

«د» - ما کان مجعولًا عقیب شیءٍ اعتباری أو تکوینی، کضمان الید و الاتلاف المترتب علی الاستیلاءِ العدوانی علی مال الغیر و إتلافه و حق السبق و التحجیر المترتب علی نفس فعل السبق و التحجیر. و الملکیهٔ المترتبهٔ علی الاحیاء و الحیازهٔ و الحدود الشرعیهٔ و أحکام القصاص و الدیات.

و لا یخفی أنّ هذه الأمثلهٔ کلّها من قبیل الحکم الوضعی المجعول عقیب الأمر التکوینی.

و أما المجعول منه عقیب الأمر الاعتباری، فیمکن التمثیل له بصحهٔ البیع المجعولهٔ عقیب ملکیهٔ المبیع للمالک، کما یستفاد من قوله: «لا بیع إلّا فی الملک»، أو صحهٔ تصرّفات الصبی عقیب بلوغه الشرعی.

«ه» - ما کان مجعولًا عقیب أمر تشریعی من الأسباب الشرعیهٔ المعاملیهٔ، کالضمان و شغل الذمهٔ عقیب عقد الضمان، و من ذلک الضمان المعاملی الحادث عقیب العقود و الایقاعات.

٧- ما لا یقبل الجعل خارج عن الأحکام الوضعیهٔ.

فانّه قدس سره قال فی ردّ المحقق الخراسانی:

«فانه مع تسلیم عدم تطرق الجعل التشریعی مطلقاً إلی شیءٍ لا وجه لعده من الأحکام الوضعیهٔ، فان الاحکام الوضعیهٔ أی الأحکام الجعلیهٔ و المقررات الشرعیهٔ، فلا معنی لعدّ ما لا یتطرّق إلیه الجعل منها» «١».

٨- عدم کون الحجیهٔ و الطریقیهٔ و الکاشفیهٔ من الوضعیات، فلیست من الأحکام الوضعیهٔ؛ حیث قال قدس سره:

«کما أنّ عدّ بعضهم الکاشفیهٔ و الطریقهٔ و الحجیهٔ و أمثال ذلک من

---

(١) الرسائل: ج ١، ص ١٢٠.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۳

الوضعیات فی غیر محلّه، فـان الحجیـة سـواء کـانت بمعنی منجزیـة التکلیف أو بمعنی قاطعیـة العـذر لیست من المجعولات، کمـا أنّ الطریقیة و الکاشفیة للکاشف و الطریق لیستا بمجعولتین، کما مر ذکره فی محلّه» «۱».

نقد کلام

السید الامام قدس سره

و لکن یرد علی السید الامام قدس سره:

أولًا: أنّ مثل النبوة و الخلافـة و الامامـة و الإمارة لیس من قبیل الحکم، بل من قبیل المنصب. و الشاهد لذلک انسـباق معنی المنصـب إلی الذهن من إطلاق هذه العناوین، دون الحکم. نعم القضاوة بمعناها المصدری بنفسها حکم إنشائی، لکن لا ربط له بالمقام.

إن قلت: هـذا بحسب العرف العام، لا بحسب العرف الخاص، الـذی یدور مداره تعیین المعنی الاصـطلاحی، فالمعیار جریان اصـطلاح الفقهاء علیه.

قلت: إطلاـق لفـظ الحکم علی مثـل هـذه العنـاوین لم یُعهـد من الفقهـاء أیضـاً. و مجرد تعلق الجعـل لاـ یـدل علی کون المجعول من الأحکـام، فان المناصب کلها مجعولات، و لکنها لم تُعرف بأحکام فی اصـطلاح الفقهاء. بل إنّما یتفرّع الحکم علی المنصب، کما دلّ علیه قوله تعالی: «یا داوُدُ إِنّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النّاسِ بِالْحَقِّ» «۲»؛ حیث یستفاد من هذه الآیة تفریع جواز الحکم بین الناس و نفوذه علی جعل منصب الخلافة.

هذا مع أنّ الحکم الوضـعی یعتبر فیه کونه خصوصـیة انتزاعیة مأخوذة فی متعلّق حکم تکلیفی أو موضوعه، أو یُعتبر سبباً و منشأً لترتب الآثار و

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۱۲۱.

(۲) ص: ۲۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۴

الأحکام علیه. و لیست العناوین المزبورة من هذا القبیل، بل إنّما هی عناوین مستقلّة لنفس المنصب، من دون أن تؤخذ فی موضوع أو متعلّق حکم تکلیفی أو سبباً له.

اللهم إلّا أن یقال: إنّها أیضاً اخـذت موضوعاً أو منشأ لوجوب الطاعـة و ترتّب آثار الحکم الانشائی و الفتوائی، و علیه فالفقاهـة أیضـاً تکون من الأحکام الوضـعیة؛ لأخذها موضوعاً لوجوب التقلید، کما دلّ علیه قوله: «و أما من کان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه ...فللعوام أن یقلّدوه » «... ۱».

و لکن مع ذلـک کله کون هـذه العنـاوین من قبیـل الأحکـام بعیـد عن الارتکـاز الفقهی و غیر معهود بین الفقهـاء، بـل هی من قـبیل المناصب، و لم یُطلق علیها الحکم إلّا بضرب من التأویل، کما بیّناه.

و ثانیاً: إنّ العبادات المخترعـة بـذواتها لم یُعهـد فی اصـطلاح الفقهاء کونها أحکاماً، بل هی عناوین لنفس العبادات و ذوات متعلّقات الأحکام التکلیفیة. و سیأتی بیان وجه عدم کونها من قبیل الأحکام الوضعیة.

و ثالثـاً: یوجـد تهافت بین صـدر کلام السـید الامام و ذیله؛ حیث عقـد البحث لتعمیم الحکم إلی کل مقرّر و مجعول، و حاول إدخال الماهیات المخترعـة فی الحکم الوضـعی بلحاظ کونها من المقررات الشـرعیة. و لکن اعترف فی ذیل کلامه- فی الفقرة الثالثة حَسـب ترتیبنا- بعدم صدق الحکم علی الماهیات المخترعة، بل علی غیرها من بعض الوضـعیات فی الجملة، بل صرّح بنفی کون کلّ مجعول و مقرّر حکماً.

فهل هذا إلّا الاعتراف بعدم کون کلّ مقرّر عرفی أو شرعی من قبیل

(۱) الاحتجاج: ج ۲، ص ۵۱۱.

الحکم؟!.

فکیف صرّح فی صدر کلامه بأنّ کلَّ مقرَّر و مجعول حکمٌ؟!.

و حاصل کلامه: أنّ کلّ حکم مجعولٌ، و لیس کل مجعول حکماً. و من هنا صرّح فی کلامه بأنّ ما لیس بمجعول لا یصح إطلاق الحکم علیه، کما عرفت من خلال کلامه.

و لعلّ من هذا القبیل، الأجر؛ حیث إنّ الأجر کما لیس من قبیل الحکم قطعاً؛ لعدم معهودیة کونه حکماً فی اصطلاح الفقهاء، کذلک لیس بمجعول؛ لوضوح أنّ الأجر مما یؤتی و یُعطی، لا مما یُجعل و یوضع، کما یشهد لذلک قوله: «یُؤْتِکُمُ اللّهُ أَجْراً حَسَناً» و قوله: «فَسَیُؤْتِیهِ أَجْراً عَظِیماً» «۱». فلا تری فی آیة من القرآن استعمال لفظ الجعل فی مورد الأجر. و هذا شاهد علی عدم تعلق الجعل بالأجر. و السرّ فیه أنّ الأجر من الواقعیات الخارجیة، لا من الاعتباریات. نعم مقدار الأجر الموعود علی کثیر من الفرائض و المندوبات مجعول، لکنه خارج عن حدّ الحکم و تعریفه، کما هو واضحٌ.

و رابعاً: إنّ تعریفه الحکم الوضعی بکل مقرّر شرعی ما عدا الحکم التکلیفی لیس مانعاً؛ نظراً إلی نقضه بموارد عدیدة کالمناصب الشرعیة و الماهیات المخترعة و الاجور المقدّرة بما لها من المقادیر الموعودة علی الفرائض و المندوبات، و غیرها، فانّها من المجعولات الشرعیة لکن لم یُعهد فی اصطلاح الفقهاء کونها من قبیل الأحکام.

و خامساً: إنّ الاباحة و إن لیست من قبیل التکلیف، لکنها لمّا تتعلّق- علی أیّ حال- بفعل المکلّف، و لو علی نحو الترخیص فی الفعل و الترک، الحقت

(۱) الفتح: ۱۰ و ۱۶.

بالأحکام التکلیفیة؛ نظراً إلی اشتراکها مع سایر الأحکام التکلیفیة فی تعلّقها بالفعل ابتداءً و أولًا و بالذات. و لأنّه لا یفید الحکم الوضعی بعثاً أو زجراً و لا رخصةً فی الفعل و الترک.

و سادساً: إنّه قدس سره جَمعَ بین کون الشرطیة و المانعیة مجعولًا تبعیاً انتزاعیاً و بین جعلهما مستقلًا، بل ابتداءً بلا واسطة تکوینیة و لا تشریعیة و هذا تهافت. «۱» اللّهم إلّا أن یکون مقصوده أنّ المجعول التبعی هو الشرطیة و المانعیة للمأمور به و لکن المجعول الاستقلالی هو اعتبار هذه العناوین لذات الشرط و المانع قبل التکلیف لکنه قدس سره لم یبین مراده منه.

و سابعاً: إنّ الحدود- علی فرض کونها من قبیل الأحکام الوضعیة- إنّما هی منتزعة من الوجوب المستفاد من الأمر بمناشئ انتزاعها. فان قوله:

«السارق و السارقة فاقطعوا أیدیهما» کما یفید وجوب قطع الید بدلالة الأمر المتعلّق به، کذلک یفید منه کون قطع الید- بما له من الخصوصیات و القیود- عقاباً و جزاءً خاصاً معیناً محدوداً بحدٍّ و خصوصیة، فانتُزِع من هذا الجزاءِ المعین المحدود عنوان الحد.

و علیه فالحد عقوبة و مجازاة معیّنة محدودة منتزعة من الأمر التکلیفی باتیان منشأ انتزاعه بسبب معصیة و جنایة خاصّة. و لا یخفی أنّ سببیة الجنایة لوجوب الحد أیضاً حکمٌ وضعی آخر غیر نفس الحد.

و حاصل الکلام: أنّ فعل القطع و الجلد و الرجم بنفسه لیس من الحدود، بل الذی اعتبر حدّاً إنّما هو عقوبة مخصوصة معیّنة منتزعة

من متعلق الأمر، الذی هو نفس الفعل الخارجی و منشأ انتزاعه.

---

(۱) راجع إلی حرف «الف» و «ب» من الرقم السادس من فقرات مخلّص کلامه.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۷

و ثامناً: إنّ الحجیهٔ الثابتهٔ للأمارات لا ریب فی أنّها معتبرهٔ باعتبار الشارع.

فـان الظنون بمـا لهـا من الکشف النـاقص عن الواقع وجـداناً، مـا دام لم یعتبرها الشارع حجـهٔ و لم یجعلها دلیلًا علی الحکم الواقعی، لا تکون منجّزهً و لا معذّرهً، کما هو واضحٌ. و کذا طریقیّتها التامهٔ تکون مجعولهٔ بهذا المنوال. و هذا هو المراد من تتمیم الکشف؛ بمعنی أنّ الشارع قد حکم بکونها طریقاً تامّاً تعبّداً بعد ما کانت لها طریقیهٔ ناقصهٔ وجداناً. فلا یصح ما جاءَ فی الفقرهٔ الأخیرهٔ من کلام السـید الامام الراحل من عدم کون الحجیهٔ و الطریقیهٔ و الکاشفیهٔ من المجعولات.

نعم، الحجیـهٔ للقطع لیست بمجعولـهٔ؛ لأنّها ذاتیـهٔ للقطع، کما أنّ کاشـفیته و طریقیته إلی الواقع أیضاً من ذاتیاته و لا تنالهما یـد الجعل، کما أنّ الکاشـفیهٔ و الطریقیهٔ الناقصهٔ لذات الظن الثابتهٔ له وجداناً غیر قابلهٔ للجعل، و لکن تتمیم کاشفیته بجعله منزلهٔ الکاشف التام- و هو القطع- تعبّداً و جعله حجّهً، بمکـان من الامکان. و من هنا قلنا إنّ الحجیـهٔ للظنون من المجعولات. و من أجل ذلک اشـتهر التعبیر عن الأمارات بالظنون المعتبرهٔ؛ أی التی اعتبر الشارع لها الحجیـهٔ و قرّرها أدلّهً علی الأحکام. نعم لا ریب أنّها لیست من قبیل الأحکام، إلّا أنّها من المجعولات الشرعیهٔ.

مقتضی التحقیق فی تعریف الحکم الوضعی

و الـذی یقتضیـه التأمـل و التحقیق فیمـا جری علیه اصـطلاح القوم أنّ الحکم الوضـعی کلُّ قانون مقرَّرٍ عرفی أو شـرعی منتزع من قید مأخوذ فی متعلّق حکم تکلیفی أو موضوعه، أو فی الأسباب الشرعیهٔ للنقل من عناوین المعاملات باعتبار سببٍ أو شرطٍ أو مانع، و نحو ذلک مما له دخلٌ فی ثبوت الحکم و ترتیب الآثار الشرعیهٔ علیه،

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۸

تأسیساً أو إمضاءً. و لا یفید بنفسه بعثاً أو زجراً و لا رخصهً فی الفعل أو الترک.

و لاـ یتعلّق بأفعـال المکلّفین أوّلًا و بالـذات، و إن یفیـد ذلک ثانیاً و بالعرض بواسـطهٔ ما یسـتتبعه من الأحکام التکلیفیـهٔ. کالشـرطیهٔ و المانعیهٔ و الضمانات و الصحهٔ و الفساد و الملکیهٔ و الزوجیهٔ و الطهارهٔ و النجاسهٔ و نحوها.

و یتفرّع علی هذا التعریف:

أوّلًا: أنّ الوضـعیات المجعولـهٔ التی لم تُعتبر قانونـاً و لاـ تُعـدّ من المقررات خارجـهٌ عن تعریف الحکم، فضـلًا عن کونهـا من الأحکام الوضـعیهٔ، کالنبوّهٔ و الخلافهٔ و الامامهٔ و القضاوهٔ و الحکومهٔ و الفقاههٔ، فانّ مثل هذه العناوین لم یعتبرها الفقهاء، بل العرف من القوانین و المقرّرات، بل إنّما اعتُبرت من المناصب، بخلاف مثل الملکیـهٔ و الزوجیـهٔ و الشـرطیهٔ و المانعیهٔ، بل الجزئیهٔ و السـببیهٔ الاعتباریهٔ. نعم الشـرطیهٔ و المانعیهٔ و الجزئیهٔ و السـببیهٔ التکوینیهٔ لیست من القوانین و المقرّرات الشرعیهٔ و العقلائیهٔ، و إن تکون من القوانین التکوینیهٔ، لکنها خارجهٔ عن محل الکلام.

فـالفرق بین المناصب و بین مثل الملکیـهٔ و الزوجیـهٔ، أنّ الملکیّهٔ و الزوجیـهٔ تُعتبر من القوانین و المقرّرات، بخلاف المناصب؛ فانّها لا تُعتبر من القوانین المقرّرهٔ للعمل، و إن یمکن أن یقال بأخـذها موضوعاً للحکم التکلیفی، و هو وجوب الطاعهٔ؛ حیث یجب طاعهٔ النبی صلی الله علیه و آله و الامام علیه السلام. فالنبوهٔ و الامامهٔ مأخوذتان فی موضوع وجوب الطاعهٔ.

و من المظنون قویّاً أنّ هذا الفارق الأساسی هو السرّ فی عدم إطلاق الحکم علی المناصب فی تعابیر الفقهاء.

بیان ذلک: أنّ الحکم إنّما وصف بالوضعی بلحاظ تضمّنه وضعاً معیّناً

لمتعلّق الحکم التکلیفی أو موضوعه أو وضع الامتثال أو الأسباب الشرعیة المعاملیة.

و ذلک إمّا بوقوعه وصفاً لمتعلّق التکلیف أو للاسباب الشرعیة المعاملیة بلحاظ آثارها، کالصحة و البطلان، لأنّهما وصفان للمأمور به- من الوضوء و الغسل و الصلاة،- بلحاظ الآثار، و کذا صحة البیع و الاجارة و نحو ذلک من الأسباب الناقلة الشرعیة المعاملیة.

و إمّا بوقوعه وصفاً لموضوع الحکم التکلیفی کالطهارة و النجاسة، فانّهما وصفان و حالتان للماء الذی هو من متعلّقات متعلّق الحکم؛ حیث یُتوضّأ و یُغتسل بالماء. و کالملکیة التی هی وضعٌ معینٌ بین المالک و ماله منتزعةً من کیفیة تعامله و تصرفه فی ذلک المال.

و إمّا بوقوعه وصفاً للأمارات و الحجج الشرعیة، کالحجیة و الطریقیة و الکاشفیة، فانّ هذه الاوصاف المذکورة أحکام وضعیة تقع أوصافاً للحجج و الأمارات الشرعیة.

و إمّا بوقوعه قیداً لمتعلّق التکلیف أو للأسباب الناقلة الشرعیة، کالشرطیة و السببیة و المانعیة و الجزئیة التی هی تعیّن وضعاً معیّناً للصلاة و غیرها من المأمور به المرکّب الشرعی. و کذا القیود المأخوذة فی الأسباب الشرعیة الناقلة.

و هذا بخلاف الحکم التکلیفی، فانّه إنّما یتضمّن التکلیف، من البعث و الزجر الالزامیین و غیرهما.

هذا هو وجه التقسیم بالوضعی و التکلیفی، إلّا أنّ خصوصیة الوضعیة لا تثبت کون المتصف بها حکماً؛ لأنّ للحکم ملاکاً آخر غیر ما هو معیار الوضع.

و هو کون المجعول من القوانین و المقرّرات المدوّنة للعمل أو المتضمّنة لما یعتبر فی التکلیف أو فی موضوعه أو متعلّقه.

و المناصب و إن کانت من الوضعیات المجعولة- عرفاً أو شرعاً-؛ حیث إنّ النبوة تحدّد وضع موضوع وجوب الطاعة- و هو النبی صلی الله علیه و آله-، و کذا الامامة فی الامام، إلّا أنّها لیست من القوانین و المقرّرات، و من هنا لا تکون من قبیل الأحکام.

و ثانیاً: ما لا تأثیر و لا دخل له فی ترتب الأحکام التکلیفیة و الآثار المتوقّعة من الخصوصیات و العناوین الانتزاعیة أو الاعتباریة، خارجة عن التعریف المزبور.

و ثالثاً: العناوین الذاتیة المنطبقة علی الذوات الخارجیة، و کذا العناوین الطبیعیة المنطبقة علی أفعال المکلّفین- مما لیس من قبیل الخصوصیة أو الحالة أو الصفة المنتزعة من الفعل- لا تدخل فی الحکم الوضعی فی اصطلاح الفقهاء، و إن کانت مجعولة، کما فی الماهیات و العناوین المخترعة، کالصلاة و الصوم و الحج، بل إنّها من قبیل موضوعات الأحکام و متعلقاتها. و لا بأس بکون متعلقات الأحکام من قبیل الماهیات المخترعة.

و من هذا القبیل الأجر الموعود علی کثیر من المندوبات و الفرائض و ما عُیِّن فی النصوص؛ لعدم کون أصل الأجر من المجعولات، بل من المعطیات، و علی فرض کونه من المجعولات بلحاظ مقداره المقرّر لم یؤخذ فی متعلّق أو موضوع حکم تکلیفی، و لا سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

و رابعاً: ما یفید الرخصة فی الفعل و الترک کالاباحة لا یکون من الأحکام الوضعیة، و إن کانت الاباحة مجعولةً غیر مفیدةٍ للتکلیف بالدعوة أو المنع و

الزجر.

و علیه فالحکم الوضعی إنّما یصدق علی ما کان من القوانین و المقرّرات، و من قبیل عناوین مأخوذة فی موضوع الحکم أو متعلّقه، لا علی عناوین الأفعال و ذواتها، و لو کانت مجعولة، کما فی الماهیات المخترعة. و من هنا لم یعدّ أحدٌ من الفقهاء الصلاة و الصوم و

الحج بنفسها و ذواتها من قبیل الحکم الوضعی، إلّا بضرب من التأویل. و ذلک بلحاظ اشتمالها علی الجزئیهٔ و الشرطیهٔ و المانعیهٔ، کما أشار إلیه المحقق النائینی بقوله:

«بل قیل: إنّ الماهیات المخترعهٔ الشرعیهٔ کلّها من الأحکام الوضعیهٔ، کالصوم و الصلاهٔ و الحج و نحو ذلک.

و قد شُنّع علی القائل بذلک بأنّ الصوم و الصلاهٔ و الحج لیست من مقولهٔ الحکم، فکیف تکون من الأحکام الوضعیهٔ؟. و لکن یمکن توجیهه بأنّ عدّ الماهیات المخترعهٔ الشرعیهٔ من الأحکام الوضعیهٔ إنّما هو باعتبار کونها مرکّبهٔ من الأجزاء و الشرائط و الموانع، و حیث کانت الجزئیهٔ و الشرطیهٔ و المانعیهٔ من الأحکام الوضعیهٔ فیصحّ عدّ جملهٔ المرکّب من الأحکام الوضعیهٔ؛ و لیس مراد القائل بأنّ الماهیّات المخترعهٔ من الأحکام الوضعیهٔ کون الصلاهٔ مثلًا بما هی هی حکماً وضعیاً، فانّ ذلک واضح الفساد، لا یرضیٰ المنصف أن ینسبه إلی من کان من أهل العلم» «۱».

و لعلّ هذا مقصود السید الامام من تقیید کون عناوین العبادات المخترعهٔ من قبیل الأحکام الوضعیهٔ بما بعد الوضع و الجعل، لا قبله. و لکن للمناقشهٔ فی کلامه هذا مجالًا واسعاً؛ حیث إنّ ظاهره کون العبادات المخترعهٔ- بعد جعلها-

---

(۱) فوائد الاصول: ج ۴، ص ۳۸۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۲

بذواتها من قبیل الحکم الوضعی، من غیر التأویل المذکور فی کلام المحقق النائینی.

و السر فی ما قلناه: أنّ فعل المکلّف حدث تکوینی خارجی صادر من المکلّف و معلول إرادته تکویناً، و له وجود جزئی؛ لأنّ الوجود الخارجی مساوق الجزئیهٔ. و أما طبیعیه الکلی، فانّما ینطبق علی مصادیقه الجزئیهٔ و أفراده الخارجیهٔ بما أنّها أفعال. و من هنا لا یکون قابلًا للاعتبار بعنوان الحکم الوضعی، إلّا أن ینتزع منه خصوصیهٔ أو حالهٔ، فتنسلخ من منشأ انتزاعها، ثمّ تُلاحظ بصورهٔ قانون کلی فیعبّر عنه بالحکم الوضعی، کالخصوصیهٔ المنتزعهٔ من فعل الرجم أو الجلد أو القطع؛ حیث تعتبر- بعد انسلاخها عن منشأ انتزاعها- بعنوان عقوبهٔ معینهٔ و مجازاهٔ خاصهٔ لجرم و جنایهٔ مخصوصهٔ فتقرّر بصورهٔ قانون کلی. فیعبّر عنه بالحکم الوضعی.

و قد اتضح بهذا البیان أنّ طبیعی فعل الرجم أو الجلد لیس حکماً وضعیاً، بل إنّما الحکم الوضعی هو العنوان الانتزاعی الذی اعتُبر عقوبهٔ خاصّهٔ و محدوداً بالخصوصیهٔ المعیّنهٔ، و هذا هو المقصود من الحدّ.

و لا یخفی أنّ التفکیک بین هاتین الجهتین و إن کان مشکلًا، و لکن لیس المراد قطعاً من کون الحدّ حکماً وضعیاً، کون طبیعی فعل الرجم و الجلد و القتل و نحوه بنفسه حکماً وضعیاً کما هو واضح؛ لعدم کونه مجعول الشارع، بل منتزعاً من فعل المکلّف.

و قد تبیّن ممّا بیّناه أیضاً أنّ کل ما تعلق به الجعل من غیر التکلیفیات لیس من قبیل الحکم الوضعی، کالأجر المقدّر و الثواب المعیّن الموعود علی المندوبات و الفرائض؛ لعدم أخذه فی موضوع أو متعلق حکم تکلیفی، و لا سبباً أو شرطاً أو مانعاً.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۳

و مما لا ینبغی أن یُغفل عنه فی المقام، أنّ السببیهٔ الشرعیهٔ مجعولهٔ بالجعل التشریعی؛ بأن یعتبر الشارع شیئاً علامهٔ و معرّفاً علی حکم؛ لأنّ علل الشرع معرّفات. و لیس المقصود هنا السببیهٔ التکوینیهٔ المؤثرهٔ فی وجود المسبّب و المعلول واقعاً.

فتبیّن بذلک دفع مناقشهٔ المحقق النائینی فی ذلک «۱» فالسببیهٔ من الأحکام الوضعیهٔ بالمعنی المزبور.

و ینبغی فی الختام التنبیه علی نکتهٔ و بیان وجه تقسیم الحکم الوضعی بالتأسیسی و الامضائی. و ضرورهٔ التنبیه علی ذلک شبههٔ: أنّ الحکم الوضعی یکون دائماً منتزعاً من مناشئ انتزاعه فلا یتعلق به الجعل مستقلّاً، فان مثل الصحهٔ و الفساد و الشرطیهٔ و الجزئیهٔ و المانعیهٔ و نحوها عناوین منتزعهٔ من اعتبار مناشئ انتزاعها، من الصحیح و الفاسد و الشرط و الجزء و المانع، فلا جعل من الشارع لنفس هذه العناوین- المعبّر عنها بالأحکام الوضعیهٔ-، و مع ذلک فکیف تکون هذه الأحکام تأسیسیهٔ؟!.

و الجواب: أنّ الحکم الوضعی إنّما یعبّر عنه بالوضعی التأسیسی فیما إذا کان مناشئ انتزاعها من الماهیات المخترعهٔ، کالاستقبال فی الصلاهٔ و التذکیهٔ و الطهارهٔ و البلوغ الشرعی و نحو ذلک من القیود المعتبرهٔ التوقیفیهٔ فی العبادات و المعاملات.

هذا تمام الکلام و مقتضی التحقیق فی تعریف الحکم الوضعی و بیان ماهیته و أقسامه.

---

(۱) فوائد الاصول: ج ۴، ص ۳۹۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۴

«قاعدهٔ» «الاشتراک»

اشارهٔ

منصّهٔ القاعدهٔ و أهمیتها

مفاد القاعدهٔ

مدرک القاعدهٔ

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۵

یظهر من بعض المحققین إدراج اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل تحت قاعدهٔ الاشتراک المبحوث عنها فی المقام. و لکن الأدلّهٔ المستدلّ بها لهذه القاعدهٔ لا ترتبط باشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل. و من هنا ینبغی البحث عن اشترک الأحکام بین العالم و الجاهل علی حدهٔ، کما عقدوا عنواناً مستقلّاً للبحث عن اشتراک الأحکام بین المسلمین و الکفار.

فیقع الکلام هاهنا فی ثلاث قواعد.

اشارهٔ

القاعدهٔ الاولی: قاعدهٔ الاشتراک علی الاطلاق کما ستعرف مفادها.

الثانیهٔ: قاعدهٔ اشتراک الکفار مع المسلمین.

الثالثهٔ: قاعدهٔ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

۱- ضرورهٔ البحث عن هذه القاعدهٔ.

۲- منصّهٔ القاعدهٔ و أهمیتها.

۳- هذه القاعدهٔ اصولیهٔ لا فقهیهٔ و لا کلامیهٔ.

[القاعدهٔ الاولی: قاعدهٔ الاشتراک علی الاطلاق]

ضرورهٔ البحث عن هذه القاعدهٔ

الیوم یُلقی بعض المتنوّرین شبهۀ التبعیض الطبقاتی و الصنفی و الجنسی و التفرقهٔ العنصریهٔ ضدّ الشریعهٔ الاسلامیهٔ فی محاضراتهم و خطاباتهم، و یعترضون علی الاسلام فی مقالاتهم بأنّ أحکامه لیست بمتساویهٔ بین طبقات الناس و أصنافهم و القبائل و أنّ فیها تبعیضاً بین الرجال و النساء.

و من جانب آخر يدافع بعض المتنوّرين عن نظرية الهرمنيوطيقا و يستشكلون على خلود الاسلام و دوام أحكامه و شمولها لجميع الأعصار،

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۶

بالقاءِ شبهات واهية. و ذلك مثل دعوى مثل أنّ أحكام الاسلام و قوانينه إنّما شُرِّعت بتناسب اقتضاء الأوضاع الثقافية و الاجتماعية المختصة بمجتمع عصر نزول الوحى، و أنّ النبى صلى الله عليه و آله إنّما تلقّى الوحى و فسّره على أساس ارتكاز ذهنه المناسب لمقتضيات أهل عصره. و أنّ فى العالم العصرى بعد مضى أربعة عشر قرناً من ذلك الزمان ليست تلك القوانين و الأحكام- المجعولة على أساس ذلك الارتكاز- متناسبة لمقتضيات المجتمع العصرى.

و هذه القاعدة تتكفّل للاجابة عن مثل هذه الشبهات بتأسيس أصل اشتراك أحكام الاسلام بين جميع المكلّفين من بداية حدوث الشريعة إلى يوم القيامة. و تعنى لاثبات عدم اختصاص الأحكام بالمشافهين و المعاصرين للنّبى و الأئمة المعصومين عليهم السلام، و لا بجنس أو صنف أو طبقة خاصة من الناس، بل هى عامة مشتركة بين الجميع.

منصّة القاعدة و أهميّتها

قاعدة الاشتراك تعنى إثبات التكليف لعموم المكلّفين رجالًا كانوا أو نساءً، عرباً أو عجماً، بدوياً أو مدنياً فى جميع الأعصار إلى يوم القيامة. بل تتكفّل لاثبات عموم الأحكام الوضعية فى حق الجميع.

و من هنا تعرف منصّة هذه القاعدة بعدم اختصاصها ببعض الأبواب الفقهية، و جريانها فى جميع أبواب الفقه و مختلف فروعها و مسائلها و بعمومها للأحكام الوضعية و عدم اختصاصها بالأحكام التكليفية.

كما تتبيّن بذلك أهمية هذه القاعدة؛ حيث إنّها بعموميتها و سعة نطاقها تنفى التبعيض بين الرجال و النساء و الحُرّ و العبد و الأقوام و الشعوب و

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷

القبائل المختلفة فى جعل القوانين الالهية و تشريع الأحكام الشرعية.

و مما يؤكّد أهمية هذه القاعدة و عظم خطرها أنّ كثيراً من الخطابات الشرعية إنّما وردت فى قضايا شخصية و وقائع خاصّة دعت الحاجة الرواة و ساير المكلّفين إلى السؤال عن أحكام تلك الوقائع الشخصية التى كانوا يبتلون بها فى امورهم.

و على ضوءِ هذه القاعدة يتمكّن الفقيه من تعميم الحكم- الذى بيّنه الامام عليه السلام فى جواب السائلين عن تلك الوقائع الشخصية- إلى ساير المكلّفين.

فإنّ الفقيه بعد القطع بعدم الخصوصية لشخص السائل و الواقعة، يعمّم الحكم و يحكم بثبوته لسائر المكلّفين بدليل هذه القاعدة. كما أنّ الرواة السائلين كانوا من جنس الرجال المعاصرين لزمن الأئمة، و لكن الفقيه بدليل هذه القاعدة يحكم بثبوت ذلك الحكم المسئول عنه لجميع المكلّفين من الرجال و النساء من جميع الطوائف و الأقوام فى جميع الأعصار إلى يوم القيامة.

و قد أشار إلى هذه النكتة الفقيه المحقق السيد الحسينى المراغى، و ناقش فى كفاية عموم الخطابات الشرعية الواردة على سبيل القضايا الحقيقية لتعميم جميع الأحكام الشرعية؛ حيث قال: «إذ معظم الأدلّة لم يرد بعنوان قضيّة كليّة حتى تشمل الأحوال و الأزمان و الأشخاص، بل وردت فى وقائع خاصّة دعت الحاجة المكلّفين إلى السؤال عنها، فلا عموم فيها. و لا ينفع فى ذلك القول بعموم الخطابات الشفاهيّة- كما ذهب إليه جملة من المحدّثين-؛ لأنّه أخصّ من المدّعى؛ إذ فى الخطابات ما ورد مختصّاً بالنبى صلى الله عليه و آله، و ما ورد مختصّاً بأهل البيت عليهم السلام، و ما ورد مختصاً بالمؤمنين أو بالمسلمين أو بالرجال دون الاناث، و ما ورد مختصّاً بشخصٍ واحد فى ظاهر اللفظ، كلفظ «افعل و افعلى» ممّا يختصّ بواحدٍ كما لا يخفى على المتتبع فى الروايات. بل الخطابات

العامة- التى يُدّعى شمولها

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۸

للكلّ- أقلّ قليلٍ فى الباب بالنسبة إلى غيرها. مع أنّ الحق عدم العموم فى الخطابات الشفاهيّة، على ما قرّر فى الاصول. بل القائل بالعموم خارج عن محل النزاع، كما يظهر للمتأمّل» «۱».

ظاهر كلامه اختصاص الخطابات الشفاهية الصادرة عن النبى و الأئمة المعصومين عليهم السلام بالمشافهين، لكنّه خلاف مقتضى التحقيق.

و قد بيّنا فى علم الاصول «۲» أنّ الخطابات الشرعية كلَّها على سبيل القضايا الحقيقية؛ إمّا بظاهرها من غير تأويل، و إمّا مؤوَّلةً، و هى ما ورد منها بصورة القضية الشخصية لكنّها من باب «إيّاك أعنى و اسمعى يا جاره»، و كلّها مؤوّلة إلى القضايا الكلية الحقيقية.

و ذلك لاستقرار دأب الشارع على السيرة العقلائية التقنينية فى تشريع الأحكام. و جريان سيرة العقلاء فى تقنيناتهم على وضع القوانين بنحو الكبرى الكلية و على سبيل القضايا الحقيقة. و الشارع أيضاً كذلك؛ لأنّه فى مقام التشريع و التقنين، و هذا المقام قرينة حالية مقامية مكتنفة بها الخطابات الشرعية دائماً و تعطيها ظهوراً فى الشمول بجميع المكلّفين و توجب انقلاب الخطابات الشفاهية الشخصية إلى القضايا الحقيقية.

و سيأتى تفصيل هذا البيان فى تقريب السيرة العقلائية.

---

(۱) العناوين: ج ۱، ص ۲۰- ۲۱.

(۲) راجع كتابنا «بدائع البحوث: ج ۱، ص ۲۳۱- ۲۳۵».

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۹

هذه القاعدة أصولية لا فقهية و لا كلامية

ثمّ إنّ هذه القاعدة اصولية، لا فقهية؛ نظراً إلى وقوع نتيجتها فى تحصيل الحجة على الحكم الشرعى الكلّى. و ليست هى حكم شرعى كلّى منطبق على أحكام فرعية تحته.

و ذلك لأنّ نتيجة البحث عن هذه القاعدة، اشتراك التكاليف الشرعية العملية بين المكلّفين؛ بمعنى عموميتها لهم. و ليست العمومية و الاشتراك من قبيل الأحكام، و إن كان موضوعها- و هى التكاليف من قبيل الأحكام التكليفية العملية، فلا تدخل فى القواعد الفقهية.

و من هنا تخرج هذه القاعدة عن مسائل علم الكلام؛ لعدم كون موضوع علم الكلام الأحكام التكليفية العملية.

بل إنّما تكون نتيجة هذه القاعدة من قبيل الحجة على الحكم الكلى الشرعى.

و ذلك أنّه إذا قام عند الفقيه خبر دلّ على تعيين التكليف لشخصٍ من الرواة السائلين عن حكمه و تكليفه، يمكن للفقيه أن يُعمّم ذلك الحكم و يُفتى بثبوته لسائر المكلّفين؛ مستدلًا بقاعدة الاشتراك أو بأدلّة هذه القاعدة، كما يُتراءى فى كلمات الفقهاء، و ستأتى مواردها فى تطبيقات هذه القاعدة.

و لكن إنّما بحثنا عن هذه القاعدة، تبعاً للقوم، حيث بحث عنه جماعة من المحققين فى ضمن القواعد الفقهية، و لعدم تنقيحها فى علم الاصول مستقلًا بعنوان قاعدة مستقلّة، بل و لم يستوفوا البحث عنها فى ضمن ساير القواعد الاصولية، نعم تعرّض لها بعضهم فى علم الاصول لتوجيه اشتراك الحكم بين العالم و الجاهل باشارة و تلقّاه بعنوان الاصول الموضوعة المسلّمة.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۰

مفاد القاعدة

۱- ضابطة جریان القاعدة.

المقصود من الاشتراک فی نصّ هذه القاعدة، اشتراک المسلمین فی الأحکام الشرعیة التکلیفیة و الوضعیة و لا نظر لها إلی الاشتراک فی العقائد الدینیة. بیان ذلک: أنّ الاشتراک یکون أیضاً فی العقائد الدینیة غیر الفقهیة مثل ما یرجع إلی التوحید و النبوة و المعاد و البرزخ و الصراط و المیزان و الجنة و النار و نحو ذلک من الامور الاعتقادیة المشترکة بین المسلمین، و کذا الامور الاعتقادیة المشترکة بین الامامیة الاثنی عشریة.

و لکن لا ینبغی الغفلة عن خروج الاشتراک بهذا المعنی عن مصبّ القاعدة المبحوث عنها فی المقام؛ لأنّ الاشتراک بهذا المعنی یکون من المسائل الکلامیة، و قاعدة الاشتراک المبحوث عنها فی المقام من القواعد الاصولیة، فلا ینبغی الخلط بینهما. من دون اختصاص بصنف أو جماعة أو قبیلة خاصّة. فانّها تفید اشتراک جمیع المکلّفین من المسلمین فی أصل التکلیف و تعمّ الحاضرین و الغائبین و الرجال و النساء و جمیع القبائل و الطوائف منهم إلی یوم القیامة.

توضیح ذلک: أنّ فی کثیر من الخطابات الشرعیة و النصوص الواردة عن النبی صلی الله علیه و آله و الأئمة المعصومین علیهم السلام توجّه الخطاب إلی شخص الراوی. و هذا النوع من الخطابات بمدلولها اللفظی الوضعی المطابقی لا یشمل غیر ذلک الشخص. و لکنّنا- مع ذلک- نری الفقهاء متسالمین علی تعمیم الحکم إلی جمیع المکلّفین، و لا یفتی أحدٌ منهم باختصاص الحکم بذلک الشخص السائل المبتلی بالواقعة التی سأل عن حکمها.

و من هنا نقطع أنّ هذا التعمیم لا بدّ أن یکون لأجل قاعدة مسلّمة أو عموم

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۱

من الکتاب و السنة؛ لکی یکون دلیلًا صالحاً للاعتماد علیه فی هذا التعمیم و التسریة.

و ذلک الدلیل المعمّم قد عُبّر عنه بقاعدة الاشتراک. و هذه القاعدة مصطادة من عدّة عمومات و إطلاقات و أدلّة شرعیة، کما سیأتی بیانها فی تحقیق مدرک القاعدة.

و لاثبات ذلک و توضیحه نمثّل بأمثلة:

«الف»: إنّ حمّاد بن عثمان وقع له الشک فی إتیانه بالرکوع حین السجدة و سأل الامام علیه السلام عن تکلیف نفسه و أمره الامام بالمُضی، کما روی شیخ الطائفة باسناده عن الحسین بن سعید عن فضالة عن حمّاد بن عثمان، قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: أشکُ و أنا ساجد، فلا أدری، رکعت أم لا؟ قال علیه السلام: امض» «۱».

فإنّ مورد السؤال کان واقعة شخصیة ابتلی بها حمّاد. و ظاهر قوله علیه السلام:

«امض» توجُّه الأمر إلی حماد بشخصه.

و لکن الفقهاء استنبطوا من أمر الامام وجوب مضی الصلاة علی کلّ من شک فی الرکوع حین السجدة علی نحو القضیة الکلیة الحقیقة. و استدلّوا بهذه الصحیحة و مثلها لحجیة قاعدة التجاوز، و حکموا بثبوت حکم وجوب المضیّ- فی مفروض السؤال- فی حق جمیع المکلّفین. و إنّ ممّا اعتمد علیه الفقهاءُ فی تعمیم هذا الحکم إلی جمیع المکلّفین، قاعدة الاشتراک.

«ب»: إنّ إسحاق ابن عمّار کان حینما یأکل السحر فی لیلة رمضان، یعرض له الشک فی طلوع الفجر، فلم یکن یدر أ یجوز له استمرار الأکل أم لا؟ فسأل أبا عبد اللّه علیه السلام عن تکلیف نفسه، فأجابه الامام علیه السلام ببیان تکلیفه فی تلک الواقعة.

(۱) وسائل الشيعة: ب ۱۳، من أبواب الركوع، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۲

كما ورد فى موثقة إسحاق، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام آكل فى شهر رمضان بالليل حتى أشكُ؟ قال عليه السلام: كُل حتى لا تشك» «۱».

«ج» مرض الوليد بن صبيح بالمدينة فى شهر رمضان- و هو صائم-، فهيّأ له أبو عبد اللّه عليه السلام الغذاءَ و أمره بالأكل، كما ورد فى الصحيح عن الوليد بن صبيح، قال: «حممت بالمدينة يوماً من شهر رمضان، فبعث إلىَّ أبو عبد اللّه عليه السلام بقصعة فيها خلّ و زيت، و قال أفطر و صلِّ و أنت قاعد» «۲».

فإنّ فى هذه النصوص لم يبيّن الامام حكماً كلياً، و لم تدل بالدلالة اللفظية على كبرى كلية، بل إنّما دلّت على حكم جزئى متعلّق بشخص السائل فى الواقعة التى ابتلى بها. و لكن مع ذلك قد أفتى الفقهاء بثبوت ذلك الحكم فى حق جميع المكلّفين.

بل فى أكثر النصوص الواردة فى مختلف الأبواب الفقهية يكون مورد السؤال رجلًا مفروضاً فى كلام السائل بمثل قوله: «سألته عن رجل». و ذلك الرجل المسئول عنه شخص واحد يدور حوله سؤال السائل و جواب الامام و يتعلّق الحكم- الذى بيّنه الامام عليه السلام فى الجواب- بشخص ذلك الرجل المسئول عنه حسب القواعد اللفظية. فما هو الوجه فى تعميم الحكم إلى غيره من ساير المكلّفين فى جميع الأعصار؟ نقول: ذلك الوجه هو قاعدة الاشتراك.

نعم فى كثير من النصوص يكون موضوع السؤال و الجواب طبيعى الرجل و المرأة، أو طبيعى فعل أو شيءٍ، ففى مثل هذه النصوص قد يقال: إنّه لا

---

(۱) وسائل الشيعة: ب ۴۹، من أبواب ما يمسك عنه الصائم: ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۱۸، من أبواب من يصح منه الصوم، ح ۲. قوله: «بقصعة» إناءٌ وسيع غير عميق مصنوعٌ من الخشب (سينى چوبى بزرگ).

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۳

حاجة لتعميم الحكم إلى قاعدة الاشتراك. و لكن تصلح هذه النصوص بسياقها و كيفية إلقائها للدليلية على هذه القاعدة، كما سيأتى تقريب ذلك.

و على أىّ حال لا إشكال فى ابتناء تعميم الحكم المستفاد من كثير من النصوص الشرعية بل أكثرها على قاعدة الاشتراك.

ضابطة جريان

القاعدة

و لا يخفى أنّ الضابطة فى جريان هذه القاعدة تبتنى على تعيين المعنى المقصود من الاشتراك. و المراد من الاشتراك فى نصّ القاعدة أنّ الحكم الثابت لشخص بما له من الجنسية و الخصوصيات الدخيلة فى ثبوت الحكم له، ثابت فى حق ساير المكلّفين المجانسين له الواجدين لتلك الخصوصيات الدخيلة فى الحكم.

و ليس المراد منه أنّ كل حكم ثبت لشخص ثابتٌ لسائر المكلّفين و لو لم يكونوا متّصفين بخصوصيات و أوصاف دخيلة فى موضوع الحكم. و ذلك لوضوح اختلاف الأحكام باختلاف جنس المكلّفين و حالاتهم و خصوصياتهم الدخيلة فى موضوع الحكم؛ حيث لا ريب فى دخل كثير من القيود و الخصوصيات الراجعة إلى أشخاص المكلّفين فى ثبوت التكليف.

مثل الذكورة و الانوثة، و العسر و اليسر و السفر و الحضر و المريض و السالم و الضرر و الحرج و الاضطرار و الاكراه و عدمها و الجنابة و الحيض و الاستحاضة.

فلا محالـة تختلف التكاليف باختلاف المكلّفين فى الأوصاف و الخصوصـيات و الحالات الدخيلة فى التكليف. و إلّا يلزم اتحاد جميع المكلّفين فى التكليف فى جميع الحالات. و هذا خلاف الضرورة.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٣۴

و عليه فالمعيار فى الاشتراك- المأخوذ فى نصّ القاعـدة- اتحاد العنوان المأخوذ فى موضوع الحكم حسب ما يستفاد من النصوص و ساير أدلّة ذلك الحكم. فما اخـذ فى ذلك العنوان- من الجنسـية و الحالات و الأوصاف و الخصوصـيات الدخيلـة فى الحكم حسـب دلالة الدليل و الضرورة الفقهية- هو الميزان فى اشتراك ذلك الحكم بين جميع من اتصف بذلك العنوان.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٣۵

مدرك القاعدة

اشارة

١- الضرورة و الانفاق.

٢- الاستدلال بالكتاب و السنة.

٣- السيرة العقلائية التقنينية.

۴- الاحتجاج بالاستصحاب.

۵- المناقشة فى بعض الوجوه الاخرى.

و قـد اسـتدل لهـذه القاعـدة بوجوه عديدة لا يخلو بعضـها من المناقشة. و نكتفى بذكر بعض هذه الوجوه؛ نظراً إلى تماميتها و كفايتها عن ساير الوجوه.

الضرورة و الاتفاق

من أهمّ الوجوه المستدلّ بها لاعتبار هذه القاعدة، ضرورة الشرع و تسالم الفقهاء، بل اتفاق المسلمين عليها؛ فالاجماع عليه حاصل، بلا حاجـة إلى تحصـيل. و لكن الاجماع فى المقام لا يكون دليلًا مسـتقلًا؛ لعـدم كونه كاشـفاً تعبّـدياً عن رأى المعصوم، بعد وجود الأدلّة الصالحة للاسـتدلال و احتمال اسـتناد الأصحاب. إليها، بل المظنون، بل المقطوع كما ستعرف. مع أنّه لا حاجة إلى الاجماع، بعد كون مفاد هذه القاعدة من الاصول المسلّمة الضرورية المتّفق عليها بين المسلمين.

بل إنّ اشتراك التكاليف بين المسـلمين قاطبـةً بالمعنى الذى بيّناه آنفاً من ضـروريات الدين و مما اتّفق عليه المسـلمون؛ حيث لم يقل أحد منهم باختصاص الأحكام بزمان الشارع أو بشخص خاص إلّا بعض أحكام معدودة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٣۶

مجعولة لشخص النبى صلى الله عليه و آله.

و الوجه فى كونهـا من ضـروريات الـدين أنّ ملاك ضـرورى الـدين؛ إما نص الكتاب المجيـد و صـراحته بالحكم، أو صـراحة السـنة القطعيـة المتواترة بين الفريقين، أو إجمـاع الفريقين و اتفـاق جميع المسـلمين عليه. و اشتراك الأحكـام بين جميع المكلّفين فى جميع الأعصار- بالمعنى الذى بيّناه- مما اتّفق عليه الفريقان و جميع المسلمين.

و عليه فمنكر الاشتراك مع المعرفة و الالتفات إلى لازمه مرتـدٌّ بلا إشـكال، كيف و لو أنكر مسـلم بقاءَ حكم من الأحكام الشـرعية- كحرمـة الخمر مثلًا-؛ بأنّ أنكر ثبوت حرمة الخمر- مثلًا فى زماننا و ادّعى اختصاصـها بزمان الشارع يصـير مرتدّاً مع المعرفة و الالتفات

بلازمه، فضلًا عن دعوى ذلك فى جميع أحكام الشريعة، فكما أنّ أصل ثبوت الأحكام الشرعية المهمة الأساسية من ضروريات الدين، فكذلك دوامها و بقائها إلى يوم القيامة مما اتفق عليه قاطبة المسلمين.

و من هنا لم تر أحداً من الفقهاء يُفتى باختصاص الحكم- الذى أجاب به الامام عليه السلام سؤال السائل عن تكليف شخصه فى الواقعة التى ابتلى بها- المستفاد من الخطابات الشخصية بشخص السائل. و جعلوا مثل هذه الخطابات من قبيل «إيّاك أعنى و اسمعى يا جارة» و أوّلوها إلى القضايا الحقيقة المبتيّة عليها الخطابات الشرعية. و من هنا ترى الفقهاءَ لا يزالون يستدلّون بالخطابات الشخصية الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام لفتاواهم، كما ذكرنا آنفاً بعض هذه الخطابات فى الأمثلة المذكورة.

و قد بيّنا فى محلّه من علم الاصول «١» أنّ الخطابات الشرعية كلّها مؤوّلة إلى قضايا حقيقية. و هذا مما لا خلاف فيه بين الفقهاء.

و عليه فهذه القاعدة من المسلّمات الثابتة بضرورة الشرع.

فلا- تحتاج فى إثباتها إلى الاستدلال بوجوه اخرى، و لكن مع ذلك نذكر أهمّ هذه الوجوه؛ تقويةً لدليل هذه القاعدة و تشييداً لأركانها.

الاستدلال بالكتاب و السنّة

أما الكتاب:

فيمكن الاستدلال لهذه القاعدة بما دلّ من الآيات القرآنية على تعلق التكليف بعموم المؤمنين فى كثيرٍ من أبواب الفقه. و هذا الدليل من قبيل الاستقراء التام فى آيات الأحكام القرآنية.

ففى أبواب العبادات مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ»، «... ٢» و قوله: «إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً» «٣». و قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ كَما كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» «۴». و:

(١) راجع إلى كتابنا بدائع البحوث فى علم الاصول: ج ١، ص ٢٣١- ٢٣٥.

(٢) المائدة: ۶.

(٣) النساء ١٠٣.

(۴) البقرة: ١٨٣.

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرُمٌ» «١».

و فى أبواب المعاملات: كقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» «٢» و قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْباطِلِ إِلّا أَنْ تَكُونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ مِنْكُمْ» «٣» و قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَأْكُلُوا الرِّبَوا أَضْعافاً مُضاعَفَةً» «۴».

و فى الجزائيات: كقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصاصُ فِى الْقَتْلى» «۵».

إلى غير ذلك من الآيات الدالة بعمومها على اشتراك التكاليف و الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية بين جميع المؤمنين فى جميع الأعصار؛ لأنّه مقتضى العموم اللفظى المستفاد من صيغة الجمع، بعد البناء على عدم اختصاصها بالمشافهين، كما هو مقتضى التحقيق، و عليه قاطبة العلماء المحققين. و لا خلاف فى شمول مثل هذه الخطابات للنساء و أنّ الخطاب للذين آمنوا بالتذكير إنّما هو لتغليب جانب الذكور.

هذا مع تعلق الحكم فى كثير من الآيات بطبيعى الموضوع الشامل للافراد و المصاديق المندرجة تحته إلى يوم القيامة، و ليست نزول

هـذه الآیات علی نحو المخاطبة کالطائفة الاولی حتی تأتی شبهة الاختصاص بالمشافهین، کالمستطیع فی قوله: «وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» «۶».

و الزّانیة و الزانی فی قوله: «الزّانِیَةُ وَ الزّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ» «۷».

و قوله: «و الزّانِی لا یَنْکِحُ إِلّا زانِیَةً أَوْ مُشْرِکَةً وَ الزّانِیَةُ لا یَنْکِحُها إِلّا زانٍ أَوْ

(۱) المائدة: ۹۵.

(۲) المائدة: ۱.

(۳) النساء: ۲۹.

(۴) آل عمران: ۱۳۰.

(۵) البقرة: ۱۷۸.

(۶) آل عمران: ۹۷.

(۷) النور: ۲.

مُشْرِکٌ» «۱».

و السارق و السارقة فی قوله: «وَ السّارِقُ وَ السّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما» «۲».

فانّ الحکم فی هـذه الطائفـة من الآیات قد تعلّق بطبیعی الموضوع المقدّر وجود مصادیقه فی الخارج علی نحو القضـیة الحقیقیة. فکلّ ما إذا تحقق موضوعه فی الخارج- طیّ القرون و تمادی الأعصار إلی یوم القیامة- یشمله الخطاب الشرعی و یصیر الحکم فعلیاً.

و من الآیـات الدالّـة علی مفـاد هـذه القاعـدة بوضوح قوله تعالی: «وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلّا کَافَّةً لِلنّاسِ» «۳»؛ فإنّ هـذه الآیـة تدل علی عدم اختصـاص مـا جاءَ به النبی صـلی الله علیه و آله من الأحکام و التکالیف بشـخص أو قوم خاصٍّ. و مثله قوله تعالی: «وَ أُوحِیَ إِلَیَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَکُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ» «۴».

و کـذا إطلاقـات کثیر من آیـات الأحکـام و خطاباتها تـدلّ علی اشتراک الأحکام بین المکلّفین. و بـذلک نسـتطیع أن نقول مقتضـی إطلاقات الکتاب و عموماته اشتراک التکلیف بین المکلّفین، و التخصیص و التقیید بحاجة إلی المخصّص و المقیّد.

و أما السنة:

فمنها ما رواه الکلینی عن علی بن إبراهیم عن أبیه عن بکر بن صالح عن القاسم بن برید عن أبی عمر و الزبیدی عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث طویل قال: «فمن کان قد تمّت فیه شرائط اللّه (عزّ و جلّ)- التی وُصِف بها أهلُها من أصحاب النبی صلی الله علیه و آله- و هو مظلوم، فقد اُذِن له فی الجهاد، کما اذن لهم؛ لأنّ حکم اللّه

(۱) النور: ۳.

(۲) المائدة: ۳۸.

(۳) سبأ: ۲۸.

(۴) الأنعام: ۱۹.

(عزّ و جلّ) فی الأوّلین و الآخرین و فرائضه علیهم سواءٌ، إلّا من علّةٍ أو حادث یکون. و الأوّلون و الآخرون أیضاً فی منع الحوادث شرکاءٌ. و الفرائض علیهم واحدهٔ، یُسأل الآخرون عن أداء الفرائض عما یُسأل عنه الأوّلون و یُحاسبون عمّا به یحاسبون». «۱»

و دلّ علی عدم تغییر الأحکام إلی یوم القیامهٔ صحیح زرارهٔ، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الحلال و الحرام. فقال علیه السلام: حلال محمد حلال إلی یوم القیامهٔ و حرامه حرام إلی یوم القیامهٔ لا یکون غیره و لا یجیءُ غیره». «۲»

و ما رواه جعفر بن محمد الفزاری معنعناً عن جابر عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث قال علیه السلام: «و کیف لا یکون لرسول اللّه صلی الله علیه و آله من الأمر شیءٌ و قد فوّض إلیه؟! فما أحلّ کان حلالًا إلی یوم القیامهٔ، و ما حرَّم کان حراماً إلی یوم القیامهٔ». «۳»

و موثقهٔ سماعهٔ بن مهران قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: فاصبر کما صبر أولو العزم من الرسل. فقال علیه السلام: نوح و ابراهیم و موسی و عیسی علیهم السلام و محمد صلی الله علیه و آله. إلی أن قال: فکلُّ نبیٍّ جاءَ بعد المسیح أخذ بشریعته و منهاجه حتی جاءَ محمد صلی الله علیه و آله بالقرآن و بشریعته و منهاجه، فحلاله حلال إلی یوم القیامهٔ و حرامه حرام إلی یوم القیامهٔ ». «... ۴»

قال العلامهٔ المجلسی: «و الاجماع علی عدم اختصاص الأحکام بزمانه ... مع أنّ الأخبار المتواترهٔ تدل علی عدم اختصاص أحکام القرآن و السنّهٔ بزمان دون زمان، و أنّ حلال محمد صلی الله علیه و آله حلال إلی یوم القیامهٔ، و حرامه حرام إلی یوم القیامهٔ». «۵»

و قد روی الصدوق فی العیون عن الرضا عن أبیه علیهما السلام: «أنّ رجلًا سأل أبا

---

(۱) فروع الکافی: ج ۵، ص ۱۸، ح ۱ و وسائل الشیعهٔ: ب ۹، من أبواب الجهاد العدوّ، ح ۱.

(۲) اصول الکافی: ج ۱، ص ۵۸، ح ۱۹.

(۳) بحار الأنوار: ج ۳۶، ص ۱۳۲، ح ۸۵.

(۴) اصول الکافی: ج ۲، ص ۱۷، ح ۲.

(۵) بحار الأنوار: ج ۸۲، ص ۱۴۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۱

عبد اللّه علیه السلام، ما بال القرآن لا یزداد علی النشر و الدرس إلّا غضاضهٔ؟ فقال علیه السلام: لأن اللّه (تبارک و تعالی) لم یجعله لزمان دون زمان و لا لناس دون ناس، فهو فی کل زمان جدید و عند کل قوم غضّ إلی یوم القیامهٔ». «۱»

قوله: غضٌّ: أی طریٌّ، نَضِرٌ. و الغضاضهٔ: هی النضارهٔ و الطراوهٔ.

و روی الکلینی باسناده عن أبی بصیر عن الصادق علیه السلام فی حدیث قال: «لو کانت إذا نزلت آیهٌ علی رجل ثمّ مات ذلک الرجل ماتت الآیهٔ، مات الکتاب و السنهٔ و لکنّه یجری فیمن بقی کما جری فیمن مضی». «۲»

و فی صحیحهٔ فضیل بن یسار: «قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن هذه الروایهٔ، ما من القرآن آیهٔ إلّا و لها ظهرٌ و بطنٌ فقال علیه السلام: ظهره تنزیله و بطنه تأویله، منه ما قد مضی و منه ما لم یکن، یجری کما یجری الشمس و القمر، کلما جاء تأویل شیءٍ منه یکون علی الأموات کما یکون علی الأحیاء ». «... ۳»

فانّ هذه النصوص صریحهٔ فی اشتراک التکالیف و الأحکام بین جمیع المکلّفین إلی یوم القیامهٔ.

و نظیرها ما رواه العیاشی فی تفسیره عن الفضیل بن یسار، إلّا أنّ فی ذیله ...: « منه ما مضی و منه ما لم یکن بَعْدُ. یجری کما تجری الشمس و القمر. کلّ ما جاءَ منه شیءٌ وقع ». «... ۴»

و روی فی غیبهٔ النعمانی باسناده عن سماعهٔ بن مهران عن أبی عبد اللّه-

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۱۷، ص ۲۱۳، ح ۱۸ و ج ۸۵: ص ۱۵، ح ۸ و ج ۲: ص ۲۸۰، ح ۴۴.

(۲) بحار الأنوار: ج ۲، ص ۲۷۹، ح ۴۳.

(۳) بصائر الدرجات، ص ۱۹۶/ بحار الأنوار: ج ۸۹، ص ۹۸، ح ۶۴. و رواها بسند صحیح آخر فی بصائر الدرجات ص ۵۵، نقله فی البحار ج ۲۳، ص ۱۹۷.

(۴) بحار الأنوار: ج ۸۹، ص ۹۴، ح ۴۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۲

فی حدیث–: «للقرآن تأویل یجری کما یجری اللیل و النهار و کما تجری الشمس و القمر. فاذا جاءَ تأویل شیءٍ منه، وقع، فمنه ما قد جاءَ و منه ما لم یجیءُ». «۱»

فإنّ هذه النصوص و إن ورد فی القرآن، إلّا أنّ الضرورة قاضیة بعدم الفرق بین القرآن و السنة و الکتاب و العترة من جهة اشتراک الأحکام المستفاد منهما بین جمیع المکلّفین و عدم اختصاصها بقوم دون قوم.

و منها ما روی عن النبی صلی الله علیه و آله: «حکمی علی الواحد حکمی علی الجماعة» «۲».

هذا مضافاً إلی اطلاقات النصوص المتعلّق فیها الحکم بطبیعی الموضوع مثل: من صام فی شهر رمضان، و من یصلی و یحجّ، أو یجنب، أو یغتسل، أو یبیع، أو ما لاقی نجساً، أو ما ذکر اسم اللّه علیه، أو ما اکل لحمه من الحیوان، أو ما اشتُری من اللحم فی سوق المسلمین، و نحو ذلک مما لا یُحصی من العناوین المتعلّقة بطبائعها للحکم التکلیفی أو الوضعی. و نحو ذلک خطاباتٌ عُبِّر فیها عن الموضوع بالموصول الشامل للرجال و النساء و جمیع المکلّفین علی نحو القضیة الحقیقیة. و غیر ذلک من أنحاء الخطابات الکلیة المتضمّنة للکبریات الکلیة الملقاة علی نحو القضایا الحقیقیة.

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۲۳، ص ۷۹، ح ۱۳.

(۲) بحار الانوار: ج ۲، ص ۲۷۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۳

السیرة العقلائیة التقنینیة

یمکن الاستدلال لهذه القاعدة بالسیرة العقلائیة؛ نظراً إلی أنّ الخطابات الشرعیة إنّما صدرت من الشارع فی مقام التشریع و التقنین. و قد علمنا أنّ دأب الشارع و منهجه فی تشریع الأحکام إنّما استقرّ علی ما استقرّت علیه سیرة العقلاء فی تقنین القوانین من حیث وضعها علی سبیل القضایا الحقیقیة، و إن کان هناک فرقٌ بین سیرة العقلاء و بین دأب الشارع فی وضع القوانین؛ نظراً إلی أنّ القانون العقلائی ربما یکون محدوداً بمنطقة و قبیلة و طائفة و مملکة خاصة، بخلاف الأحکام الشرعیة. و لکن ضرب القانون فی سیرة العقلاء دائماً یکون علی النحو الکلی و علی سبیل القضیة الحقیقیة، لا علی نحو القضیة الجزئیة الشخصیة، و إلّا لا یکون من قبیل التقنین. کذلک الشارع قد استقرّ دأبه فی تشریع الأحکام علی سبیل القضایا الحقیقیة؛ لأنّه فی مقام التقنین. فانّ لمنهجه جذراً فی السیرة العقلائیة فی باب التقنین.

فکما أنّ کلیة القانون فی سیرة العقلاء لا تنافی اختصاصه بصنف خاص أو مکان أو زمان خاص، کما یضعون لرئیس القوم قوانین کلیة من کیفیة ملبسه و نظافته و ضیافته، بل و ساعات خروجه من البیت و دخوله و سایر شئونه الشخصیة بما أنّه رئیس، و یضعون قوانین خاصة للعبور من مفترق الطرق و مقاطعها، و لبعض الأیام، بل لبعض ساعات اللیل و النهار باقتضاء بعض المناسبات قوانین خاصة.

کذلک وضع الأحکام الشرعیة علی سبیل القضایا الحقیقیة، لا ینافی أخذ الشارع بعض القیود و الخصوصیات فی المکلّف الواقع

موضوعاً للحکم، بل أیضاً قد یُتراءی من الشارع وضع بعض أحکام شخصیة، کوضعه بعض

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۴

أحکام خاصة للنبی صلی الله علیه و آله. و ذلک مثل وجوب صلاة اللیل و جواز نکاح أکثر من أربع نساء و حرمة النکاح معهنّ للمؤمنین بعد وفاته صلی الله علیه و آله، و اختصاص الصفایا و قطائع الملوک و سهم النبی صلی الله علیه و آله و الامام علیه السلام بهما، و نحو ذلک من الأحکام المختصّة بالنبی صلی الله علیه و آله و الامام علیهم السلام، إلّا أنّ هذه الأحکام فی موارد خاصة معلومة بالاجماع و الضرورة فی مواردها و لا ترتبط بسائر المکلّفین. و موضوع هذه القاعدة ما وضعه الشارع من الأحکام علی المکلّفین. فانّ هذه الأحکام إنّما یضعها الشارع علی نحو القضایا الحقیقیة.

و قد اتضح علی ضوءِ هذا البیان أنّه لا فرق بین منهج الشارع فی تشریع الأحکام و بین سیرة العقلاء، من هذه الجهة؛ أی جعل القوانین علی نحو القضایا الحقیقیة.

و أما تلک الموارد الشخصیة فانّما یجعلها العقلاء فی سیرتهم التقنینیة من قبیل التبصرة، فکذلک یمکن ملاحظة نظیر ذلک- من الأحکام الشرعیة المختصّة بالنبی و الامام علیهم السلام- بعنوان التبصرة.

نکتة

دقیقة مهمّة

و لکن هاهنا نکتةٌ دقیقة لا ینبغی الغفلة عنها؛ لأنّها توجب سقوط السیرة العقلائیة عن حیّز الاستدلال بها لاثبات اشتراک الأحکام بین السابقین و اللاحقین إلی یوم القیامة.

و هی أنّ العقلاء فی تقنیناتهم لا یلاحظون الأعصار المتأخّرة و الأجیال اللاحقة الحادثة بعد مضیّ قرون متمادیة؛ لعلمهم بتغیُّر مقتضیات کل عصر و تطلُّب قوانین جدیدة مناسبة لذلک العصر. و إنّما یضعون القوانین لأهل عصرهم و الأجیال المتقاربة لعصرهم.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۵

و علیه فلم تستقرّ سیرة العقلاء علی وضع القوانین لجمیع الأعصار اللاحقة عن عصرهم. فلا تصلح للدلیلیة علی اشتراک الأحکام بین السابقین المعاصرین لزمان الشارع و بین اللاحقین عنهم إلی یوم القیامة.

نعم تصلح لاثبات الاشتراک بین المکلّفین المعاصرین لزمان الشارع و من قاربهم علی النحو الذی بیّناه.

و بعبارة اخری تصلح لاثبات اشتراک الأحکام بین المکلّفین عرضاً، لا طولًا فی عمود الزمان و خلال الأعصار و طیّ القرون إلی یوم القیامة.

الاحتجاج بالاستصحاب

و من الوجوه التی استدلّ بها لهذه القاعدة، استصحاب الحکم- الثابت للجمیع فی عهد المعصومین علیهم السلام یقیناً- إلی زماننا هذا.

و یؤیّد عدم القول بالفصل بین المکلّفین فی عصر الشارع و بین المکلّفین فی زماننا.

و لا یخفی أنّ الاستصحاب و إن لا تصل النوبة إلیه مع حصول اتفاق المسلمین و توفّر نصوص الکتاب و السنة و تمامیة دلالتها علی المطلوب؛ لعدم وجود شک فی اشتراک الأحکام بعد وجود الأدلّة القطعیة حتی یجری الاستصحاب.

إلّا أنّ أهمیة الاستصحاب بلحاظ أنّه- بناءً علی ابتناءِ حجیته علی بناءِ العقلاء و عدم توقف إثبات اعتباره علی الروایات- یمکن التعویل علیه فی الاحتجاج به علی الملحدین و المتنوّرین- غیر المنتحلین إلی الاسلام- لاثبات اشتراک الأحکام بین المعاصرین لزمان الشارع و بین اللاحقین إلی زماننا هذا.

فانّه یصح للاستدلال به علی المطلوب، مع قطع النظر عن الأدلّة الشرعیة.

و لکن الـذی یقتضـیه الارتکاز العقلائی و یساعـده الاعتبار المحکّم عنـد أهل المحاورة، أن یُستند فی مثل المقام إلی أدلّة و أمارات واصلة من جانب الشارع؛ لأنّه کما یؤخذ منه أصل الشریعة و أحکامها، کذلک لا بدّ أن یؤخذ منه أمد أحکام دینه و استمرار القوانین الشرعیة التی جعلها؛ نظراً إلی ارتباط ذلک بکیفیة الجعل و التشریع.

و لکن الاشـکال فی اختلال أرکان الاستصـحاب؛ نظراً إلی عدم وحدة القضیة المتیقّنة و المشکوکة؛ حیث إنّ موضوع القضیة المتیقنة هو المؤمنون المعاصرون و موضوع القضیة المشکوکة هم الغائبون فی عصر الشارع الموجودون بعده.

و اجیب: بأنّ الأحکام کانت ثابتةً لجمیع المکلّفین علی النحو الکلی و سبیل القضیة الحقیقیة. فهی کانت ثابتة للجمیع فی عصر الشارع یقیناً، و إنّما الشک فی بقائها إلی عصـرنا. و دعوی تغیُّر الموضوع و تبـدّله مما لا أساس لها، بعـد وضع الأحکام علی الـذین آمنوا فی عصـر الشـارع بمـا أنّهم مؤمنون، و من هنا لو کان اللاحقون المعـدومون موجودین فی عصـر الشارع لشـملهم الخطاب. و إنّما الشـک لقصور الأدلّة عن شـمولها للّاحقین الغائبین عند من یری أو یحتمل اختصاصها بالمشافهین المخاطبین للشارع. و لیس موضوع الأحکام فی لسان الأدلّة مقیداً بالحضور فی عصـر الشارع حتی یتبدّل الموضوع بموتهم و انقراضهم. فانّ قصور الأدلّة لشمول الغائبین غیر کون موضوعها مقیداً بالحضور.

و یظهر هـذا الجواب فی دفع الاشـکال المزبور من کلاـم الشـیخ الأـعظم؛ حیث قال: «إنّه لا فرق فی المستصـحَب بین أن یکون حکماً ثابتاً فی هذه الشریعة أم حکماً من أحکام الشریعة السابقة؛ إذ المقتضی موجود- و هو جریان دلیل

الاستصحاب- و عدم ما یصلح مانعاً، عدا امور:

و فیه: إنّ وحدة القضـیة المتیقنة و المشـکوکة شـرط فی جریان الاستصـحاب و هی لم تُحرز، و إلّا لشملته العمومات و اطلاقات الأدلّة الاولیة من غیر حاجة إلی الاستصحاب.

نعم لو کـان تعـدد القضـیتین من قبیـل المـانع- من غیر اشـتراط وحـدتهما- لتمّ مـا ذکره؛ إذ المفروض قصور الخطابـات القرآنیـة عن شمولهـا لغیر المشـافهین؛ لاحتمـال کـون عنوان «یـا ایّهـا الـذین آمنوا» و نحو عنوانـاً مشـیراً إلی الأـفراد الخارجیـة، من غیر احراز تقیّد موضوع الخطابات بالمشافهین.

فحینئذٍ لو کان تعـددهما مانعاً فحیث لم یثبت المانع- لعدم احراز تقید موضوع الخطابات بالمشافهین، بل المفروض احتماله-، یمکن القول بجریان الاستصحاب و لکن الوحدة شرط لجریانه، لا کون التعدد مانعاً.

منها: ما ذکره بعض المعاصـرین، من أنّ الحکم الثابت فی حقّ جماعةٍ لا یمکن استصحابه فی حقّ آخرین؛ لتغایر الموضوع ... و حلّه: أنّ المستصـحَب هو الحکم الکلّی الثابت للجماعـة علی وجهٍ لا مـدخل لأشخاصـهم فیه؛ إذ لو فرض وجود اللاحقین فی السابق عمّهم الحکمُ قطعاً» «۱».

المناقشة فی بعض الوجوه الاخری

و قد ذکرت هناک وجوه اخری: کارتکاز عامة المسلمین علی اشتراک الأحکام الشرعیة بین الجمیع، و تنقیح الملاک القطعی؛ للقطع بعدم دخل الخصوصیة الشخصیة فی ثبوت الحکم، إلی غیر ذلک من الوجوه المذکورة فی المقام.

(۱) فرائد الاصول: ج ۳، ص ۲۲۵، ۲۲۶.

و لكن لا حاجة إلى ذكرها بعد وضوح اعتبار القاعدة و ثبوت حجيتها بضرورة الدين و اتفاق المسلمين، و ساير الأدلّة القطعية.

و أما ما قيل – من أنّ اللّه عالم فى الأزل بوجود المصلحة فى الفعل الفلانى الصادر من شخص متصف بكذا. و هذا العلم علة لجعل الحكم المتعلّق بذلك الحكم. فالحكم مجعول فى الأزل على آحاد أشخاص المكلّفين، و مع ذلك لا حاجة إلى قاعدة الاشتراك. بل الأحكام ثابتة لآحاد المكلّفين من الأزل–، فهو مما لا أساس له.

و ذلك أوّلًا: لأنّ علمه تعالى ليس علّة للتشريع، و لا لصدور ساير الامور من اللّه، بل تابع لإرادته، كما قال: «و أمره إذا أراد شيئاً يقول له: كن فيكون». و من هنا نعتقد أنّ دين الاسلام إنّما شُرّع بعد ساير الأديان السالفة فهو حادث، مع كون علم اللّه أزلياً.

و ثانياً: أنّه قد قرّرنا فى محلّه أنّ الاحكام تتعلّق بالطبائع، لا بالأشخاص و المصاديق، كما يلوح ذلك من كلام هذا العَلَم.

و ثالثاً: أنّ المصالح الشخصية تتبع الخصوصيات المختصّة بالأشخاص و دائماً تكون فى معرض التغيير. و من هنا لا تُلاحظ فى مقام ضرب القانون، بل إنّما تلاحظ المصالح النوعية الغالبية.

و أما تطبيقات هذه القاعدة

فغنيّة عن الاحصاء و البيان. و ذلك لأنّك تستطيع أن تستخرجها من أوّل الطهارة إلى آخر الديات بعد ما سردناه لك من المعيار و الضابطة. و هى كل فرع سأل فيه الراوى الامام عن تكليف شخصه، و الامام أجابه كذلك ببيان تكليفه بأمره أو نهيه أو بيان تكليفه بمخاطبة شخصه.

و موارد ذلك كثيرة خارجة عن حد الإحصاء، و ذكرنا نماذج منها فى مفاد القاعدة.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۹

[القاعدة الثانية] «قاعدة اشتراک الکفار» «مع المسلمين فى التكليف»

اشارة

أهمية هذه القاعدة

مفاد القاعدة و ماهيتها

مدرك القاعدة

التطبيقات الفقهية

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۵۰

۱– أهمية هذه القاعدة.

۲– هذه القاعدة اصولية، لا فقهية.

۳– كيفية وقوعها فى قياس الاستنباط.

۴– مفاد القاعدة و ماهيتها.

۵– ليس الكفار غافلين عن أصل التكليف.

۶– المناقشة فى تعليل عدم تكليف الكفار بغفلتهم.

۷– ردّ التعليل باشتراط الاسلام فى صحة الفروع.

أهمیة هذه القاعدة

اشارة

إنّ لهذه القاعدة أهمیة وافرة من الجهتین.

إحداهما: بلحاظ ما یترتب علیها من الآثار- بناءً علی القول باشتراک الکفار مع المسلمین فی التکلیف-؛ حیث لا بد حینئذٍ من جریان جمیع آثار التکلیف بالفروع فی حقهم، من وجوب تعلّم الأحکام، و وجوب إجراء الحدود و التعزیرات علیهم، بل القضاءُ و الکفارات، إلّا ما ارتفع منه بعد إسلامهم بقاعدة الجبّ.

و هذا اللازم یشکل الالتزام به علی النحو المطلق، و قد وقع الکلام و النقض و الابرام فی ترتب الآثار المزبورة، و سوف نتعرّض إلی البحث عن ذلک فی خلال مباحث هذه القاعدة، إن شاء اللّه.

ثانیتهما: عویصة شبهة الاجبار فی الاسلام و الاکراه علی قبول الدین و العمل بأحکامه، حتی الکفار و المشرکین الذین لم یعتقدوا أصل الاسلام و لم ینقادوا أحکامه. و کیف یمکن إجبار من لم یعتقد دیناً و لم یلتزم بأحکامه علی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۵۱

العمل بأحکامه و العقوبة علی ترک العمل بقوانینه؟! و لم یُعهد ذلک بین العقلاء فی طول تاریخ تمدُّن البشر. و هذه العویصة و الشبهة الاعتقادیة إنّما تنشأ من القول بحجیة هذه القاعدة و لا بدّ من حلّها و الاجابة عنها ببیان منطقی برهانی.

و نحن فی راحة من هذه العویصة؛ لما اخترناه و سلکناه من عدم حجیة هذه القاعدة، رغماً لما یستفاد من ذهاب المشهور إلی أنّ الکفار معاقبون علی الفروع کما هم یعاقبون علی الاصول.

و التحقیق فی الجواب: عدم دلیل علی ثبوت التکلیف الفعلی فی حقّ الکفار، بحیث تنفذ فی حقّهم الأحکام الجزائیة و سایر آثار الأحکام التکلیفیة؛ لعدم دلیل علی القاعدة المبحوث عنها بهذا المعنی. بل إنّما نلتزم بها بالمعنی الذی سنفسّره و نبیّنه.

هذه القاعدة

اصولیة، لا فقهیة

قد سبق منّا فی المجلّد الأوّل من کتابنا «بدائع البحوث» فی تعریف القاعدة الاصولیة و الفرق بینها و بین القاعدة الفقهیة، أنّ القاعدة الاصولیة کبری واقعة فی الحدّ الأوسط من قیاس الاستنباط، و نتیجتها تحصیل الحجّة علی الحکم الفرعی الکلی.

و لیس بنفسها حکماً کلیاً، بل من قبیل القضایا الکلیة الحقیقیة المتضمّنة لجعل الحجج و الأمارات الصالحة للاحتجاج بها علی الأحکام الفرعیة الکلیة الشرعیة.

و هذا بخلاف القاعدة الفقهیة؛ حیث إنّها و إن کانت أیضاً کبری کلّیة صالحة للاحتجاج بها علی الحکم الفرعی الشرعی الکلّی، إلّا أنّها بنفسها أحکامٌ کلیة شاملة لمصادیقها و أفرادها التی هی أیضاً أحکام کلیة نطاقها أصغر من

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۵۲

القاعدة. و إنّما یُستدلّ بالقاعدة الفقهیة علی الأحکام الفرعیة من باب الاحتجاج بالکلی علی مصادیقه و أفراده. و من هنا یکون الحکم المستدلّ له دائماً من أفراده و مصادیق القاعدة الفقهیة، بخلاف الاصولیة.

إذا عرفت ذلک تستطیع أن تعرف أنّ القاعدة المبحوث عنها فی المقام من قبیل القواعد الاصولیة؛ نظراً إلی عدم کون الاشتراک فی الأحکام نفسه حکماً شرعیاً، بل کبری کلیة علی سبیل القضیة الحقیقة صالحة للاحتجاج بها علی ثبوت الحکم الفرعی الشرعی فیحق الکفار بالتقریب السابق آنفاً.

و لا فرق فى ذلك بين الاشتراك فى الاعتقادات و بين الاشتراك فى الأحكام؛ إذ متعلق الاشتراك فى كليهما الوجوب الشرعى؛ نظراً إلى إفادتها الاشتراك فى وجوب تحصيل اليقين، و هو حكم شرعى، و لو لاستقلال العقل، و لا منافاة؛ لأنّ العقل من مدارك الأحكام الشرعية.

نعم قد يقال بكون هذه القاعدة كلامية بلحاظ اشتراك الكفار و المسلمين فى التكليف بتحصيل العلم فى المسائل الاعتقادية، كما سبق فى قاعدة الاشتراك المطلق. و عليه فهذه القاعدة تندرج فى المسائل الكلامية؛ بلحاظ جريانها فى المسائل الاعتقادية، و وجوب الالتزام و الايمان باصول الاعتقادات، و تدخل فى القواعد الاصولية بلحاظ جريانها فى الأحكام الكلية الفرعية.

و لا بأس باندراج قاعدةٍ فى مسائل علمين؛ نظراً إلى مالها من الدخل فى غرض تدوين كل واحدٍ منهما، كما أشار إلى ذلك فى الكفاية فى تعريف مسائل العلم، بقوله: «و المسائل عبارةٌ عن جملة من قضايا متشتّة جمعها اشتراكها فى الدخل فى الغرض الذى لأجله دوِّن هذا العلم فلذا قد يتداخل بعض العلوم فى بعض المسائل مما كان له دخل فى مهمّين لأجل كلّ منها دون علم على حدة

فيصير من مسائل العلمين» «۱».

هذا مع عدم دخول الاشتراك فى الاعتقادات فى القاعدة المبحوث عنها فى المقام؛ إذ الكلام فى الاشتراك فى الأحكام الشرعية التكليفية و الوضعية، دون الاعتقادات.

و لكن مقتضى التحقيق- كما عرفت- أنّها قاعدة اصولية؛ لما بيّناه من ضابطة الفرق بين القاعدة الاصولية و بين القاعدة الفقهية و انطباق معيار القاعدة الاصولية على القاعدة المبحوث عنها فى المقام.

كيفية وقوعها فى قياس الاستنباط

أما كيفية وقوع هذه القاعدة فى قياس استنباط الأحكام الكلية الفرعية، فبيانها:

أنّ الفقيه يستدلّ بهذه القاعدة على تكليف الكفار- حال كفرهم- بآحاد الواجبات و المحرّمات. و يترتّب عليه جميع الحدود و التعزيرات، إلّا ما خرج بالدليل. فيؤلّف قياس الاستنباط و يستدل بقوله: «المسلمون مكلّفون بالفروع فى جميع الأقطار و الأعصار» و «كل حكم ثبت تكليف المسلمين به يشترك معهم الكفار فيه» فيستنتج من هاتين المقدمتين أنّ الكفار مكلّفون بالفروع. و هكذا فى آحاد الفروع. فيقول- مثلًا-: الكافر مكلّف بالخمس و الزكاة و الصلاة و الصوم و ... لقاعدة اشتراكهم مع المسلمين فى الفروع. و يحرم عليهم شرب الخمر و الزنا و اللواط و السرقة بدليل قاعدة اشتراكهم مع المسلمين فى الفروع. فيستحقون بذلك الحدود و التعزيرات و يجب عليهم الكفارات و ساير آثار التكليف بالفروع.

---

(۱) كفاية الاصول: ج ۱، ص ۵.

مفاد القاعدة و ماهيتها

اشارة

مفاد هذه القاعدة اشتراک الکفار مع المسلمین فی التکلیف بالوظائف العملیة المقرّرة فی شریعة الاسلام، فلا تشمل الأحکام الوضعیة، إلّا بلحاظ ما تستتبعه من الأحکام التکلیفیة.

و لا یخفی أنّه بعد الالتزام بتوجه التکلیف بالفروع إلی الکفار، لا مناص من الالتزام بأنّهم معاقبون علیها کما أنّهم معاقبون علی الاصول، کما اشتهر بین فقهائنا: أنّ الکفار معاقبون علی الفروع، کما أنّهم معاقبون علی الاصول. و علیه فتنقیح المعنی المقصود من هذه الکبری المعروفة دخیلٌ فی فهم مفاد القاعدة المبحوث عنها فی المقام.

و التأمّل یقضی أنّه ینبغی أن یکون المعنی المقصود: أنّهم معاقبون علی ترکهم العمل بالفروع بسبب عدم اعتقادهم و إیمانهم بالاصول، فیعاقبون یوم القیامة. بأنّهم هلا آمنوا بالاصول حتی یعملوا بالفروع. کما أنّهم یعاقبون علی عدم إیمانهم بالاصول- بطریق السؤال عن أهل العلم و التعقّل و التفکر-، لأجل عنادهم و لجاجهم، أو لما یرون الایمان مزاحماً و مانعاً عن التلذّذ بشهواتهم.

فیعاقبون بعذاب شدید ألیم، لجهتین: إحداهما: عدم إیمانهم بالاصول. ثانیتهما:

عدم علمهم بالفروع.

فالسبب الأصلی لابتلائهم بالعذاب الخالد و العقاب الألیم الشدید، کفرهم و عدم ایمانهم بالاصول؛ لأنه المانع عن عملهم بالفروع. و لا یلزم من ذلک فعلیة التکالیف الشرعیة و تنجّزها فی حقّهم، کما قد یلوح من الکبری المزبورة.

و بذلک یمکن الالتیام بین المشهور و بین ما اخترناه من التفصیل. و إلّا فلو قلنا بأنّ المقصود عقاب الکفار علی ترک العمل بالفروع علی حدة- مضافاً إلی

عقابهم علی عدم إیمانهم بالاصول- لا یمکن التلاؤم المزبور.

و علی ضوءِ هذا البیان تستطیع أن تعرف نقطة التلاؤم بین ما اخترناه فی المقام و بین مسلک المشهور. و سیأتی توضیح ذلک.

لیس الکفار غافلین عن أصل التکلیف

و الحاصل أنّ تکلیف الکفار بالفروع إنّما هو فی طول التکلیف بالاصول. فانّهم مکلّفون بالفروع بهذا المعنی الطولی، لا علی حدة فی عرض التکلیف بالاصول، کما قد تُوهِمه الکبری المزبورة؛ حیث شُبِّه بالتکلیف بالاصول و جُعل علی وزانة بلفظ «کما» فی نصّ الکبری. فکیف أنّ التکلیف بالاصول فعلی فی حق الکفار، کذلک التکلیف بالفروع.

و السرّ فی عدم کون هذا المعنی مرادهم من القاعدة المبحوث عنها فی المقام، عدم إمکان انبعاث من لا یعتقد بالاسلام؛ حیث لا یری أوامره و نواهیه من أمر اللّه و نهیه؛ لانه فرع اعتقاده بحقانیة الاسلام و نبوّة نبیّنا صلی الله علیه و آله و کون القرآن من الکتب السماویة النازلة من جانب اللّه تعالی، بل إنّما یمکن انبعاثه و بعثه بالامر و النهی الشرعی الاسلامی فی صورة اعتقاده بذلک. و من الواضح أنّ الأمر و النهی و البعث و الزجر فی حق من لا یمکن انبعاثه و انزجاره لغوٌ قبیح لا یصدر من الحکیم، إلّا فی طول الایمان بالاصول؛ نظراً إلی امکان انبعاثه بهذا المنوال.

و بناءً علی طولیة التکلیف بالفروع لا یتصور الغفلة عن أصل التکلیف؛ لما له جذرٌ فی حکم العقل المستقل.

بیان ذلک: أنّ المنتحل بأیّ دین إلهی- لم یُنبئ نبیُّه بالخاتمیة کنبینا-؛ لمّا

یحتمل- بعد مجیءِ دین جدید- حقّانیة الدین اللاحق و نسخ الدین السابق به-؛ نظراً إلی تشریعهما من مشرّع واحد، و هو اللّه تعالی. و مع فرض کون کل منهما عالمیّاً، من دون اختصاص بقوم أو قبیلة خاصة-، یجب علیه بحکم العقل الفحص عن الدین اللاحق؛ لعدم

دافع لاحتمال تشریع الدین اللاحق و نسخه الشریعة السابقة، إلّا بالتثبیت و الفحص.

المناقشة فی تعلیل عدم تکلیف الکفار بغفلتهم

و علیه فلا یُصغی إلی مقالة من «۱» علّل عدم کون الکفار معاقبین علی الفروع بتوقف تنجّز تکلیف الکفار علی العلم و الالتفات و عدم الغفلة، و بأنّ هذا الشرط غیر حاصل فیهم؛ لاعتقادهم بدینهم و علمهم ببطلان الاسلام و عدم احتمالهم التکلیف بغیر ما شُرّع فی دینهم.

و الوجه فی ذلک: أنّه بعد کون مشرّع الدین السابق و اللاحق واحداً- و هو اللّه تعالی- و کون کلٍّ واحد منهما دیناً عالمیاً من غیر اختصاص بقوم أو قبیلة، لا محالة یکون الدین السابق منسوخاً فی مواضع اختلافه مع الدین اللاحق، و هذا أمرٌ مسلّم یقتضیه حکم العقل باستحالة التناقض و التضاد فی أحکام المقنّن الحکیم.

فیجب بحکم العقل علی کل ذی دین إذا قرع سمعه مجیءُ دین جدید من جانب اللّه تعالی، أن یفحص عن إثباته بطلب البرهان و الحجة علیه، حتی یزیل الشک الطاری علی بقاءِ الدین السابق بسماعه خبر مجیء الدین اللاحق؛ لاستقلال الفعل بالاستیقان بطاعة اللّه و تحصیل المؤمن.

---

(۱) راجع القواعد الفقهیة/ للشیخ المحقق محمد الفاضل اللنکرانی: ج ۱، ص ۳۲۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۵۷

نعم من لم یقرع سمعَه تشریع دین جدید بحیث لا یحتمل ذلک، فهو معذور.

و کبری «توقف التکلیف علی الالتفات و عدم الغفلة» إنّما تصدق علی هذه الصورة، لا صورة سماع خبر مجیء دین جدید، کما أنّهم بعد انتحالهم إلی الاسلام سواءٌ مع المسلمین فی جریان القاعدة. فلا ینبغی الخلط فی ذلک، کما صدر من المحقق المزبور.

هذا مع أنّ العلم و الالتفات شرط تنجّز التکلیف، لا أصل ثبوته، و لا سیّما فی طول الایمان بالاصول. فالغفلة علی فرض قبول تحققها فی الکفار إنّما تمنع عن تنجّز التکلیف کما فی المسلمین الغافلین، لا عن أصل ثبوت التکلیف. نعم یصلح هذا الوجه دلیلًا لردّ القول بثبوت التکلیف الفعلی فی حق الکفار علی حدة فی عرض التکلیف بالاصول. و إلّا فلو کان صالحاً للمنع عن ثبوت أصل التکلیف فی حقّهم، لکان یصلح للمنع عن ثبوت التکلیف بالاصول أیضاً، و لیس کذلک، بل لا غفلة هناک عن الاصول؛ لما له من الجذر فی الفطرة و العقل، إلّا فی المستضعفین القاصرین.

و لیس الکلام فی تنجیز التکلیف علی الکفار؛ لوضوح کونه فرع العلم و الالتفات، کما أنّ الأمر کذلک فی حق المسلمین. و إنّما الکلام فی ثبوت أصل التکلیف بالعمل بفروع الدین فی الجملة.

ردّ التعلیل باشتراط الاسلام فی صحة الفروع

و أما اشتراط الاسلام فی صحة الواجبات التکلیفیة و الوضعیة، فلا یمنع من تکلیف الکفار بالفروع بزعم بطلان جمیع طاعاتهم و واجباتهم- المشترط فیها الاسلام-، فلا أثر لتکلیفهم بالفروع. و ذلک لعدم المنافاة، غایة الأمر یجب علیهم أوّلًا الاسلام؛ تحصیلًا لشرط الواجب. و لا ینافی ذلک کون الاسلام و الایمان بالاصول واجباً

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۵۸

مستقلّاً، مع ماله من المقدّمیة للعمل بالفروع.
و أمّا بناءً علی القول بعدم کون الکفار معاقبین علی الفروع- کما هو رأی المخالفین للمشهور و نحن قوّیناه فی محلّه «۱» - لا مناص من القول بعدم اشتراک الکفار مع المؤمنین فی التکالیف و الأحکام العملیة الفرعیة، کما هو المختار.

(۱) راجع کتاب الخمس من دلیل تحریر الوسیلة: ص ۹۶.

مدرک القاعدة

اشارة

۱- تأسیس الأصل فی المقام.
۲- سایر أدلّة هذه القاعدة.
۳- الاستدلال لعدم تکلیف الکفار بالفروع.
۴- إقامة الحدود علی الکفار لیس لتکلیفهم بالفروع.
۵- النصوص الدالة وجوب إقامة مطلق الحدود علی الکفار.
۶- النصوص الدالة علی إقامة الحدّ علی الکافر المتجاهر بشرب الخمر.
۷- النصوص الدالة علی وجوب اقامة حد الزنا علی الکفار.
۸- نظرة إلی کلام صاحب الجواهر.
۹- الاستدلال باطلاق الفتاوی و ردُّه.

تأسیس الأصل فی المقام

قبل الورود فی تحریر أدلّة هذه القاعدة، ینبغی تنقیح مقتضی الأصل فی المقام.
هل الأصل عدم تکلیف الکفار بالفروع أو یقتضی العکس؟
و هل الأصل فی المقام عقلی أو شرعی؟
مقتضی التحقیق أنّه لا أصل عقلی و شرعی فی المقام یقتضی تکلیف الکفار علی الفروع، لو لم یکن علی خلافه، إلّا بالمعنی الذی فسرناه و حملنا رأی المشهور علیه. بمعنی التکلیف بالایمان بأصل الدین ثمّ العمل بأحکامه.
أما الأصل العقلی: فلأنّه یبتنی علی حکم العقل. و لا حکم للعقل بتکلیف

الکفار علی الفروع. و ذلک لابتناء حکمه بذلک علی استقلال العقل بلزوم طاعة اللّه تعالی؛ شکراً لنعمائه أو تحصیلًا للمؤمن من العقاب الألیم الخالد و دفعاً للضرر العظیم الاخری. و هذا الحکم منه إنّما یستقل به العقل علی فرض إحراز موضوعه من جانب المولی و هو ثبوت الأمر و النهی الالزامیین منه. و لا یُحرِز العقل ذلک، إلّا بعد اعتقاده باصول الدین و إیمانه بنبوّة نبیّنا محمد صلی الله علیه و

آله و كون القرآن وحياً نازلًا من جانب اللّه تعالى.

فلا أصل عقلى لهذه القاعدة، بل الأصل العقلى على خلافها، كما عرفت آنفاً و ستعرف توضيحه.

و أما الأصل الشرعى، فقد يقال: إنّ مقتضى عمومات الآيات- المتوجه فيها التكليف بالعبادات و الواجبات و الاجتناب عن المحرّمات إلى النّاس- تكليف الكفار بالفروع؛ لأنّهم من الناس.

كقوله تعالى: «يٰا أَيُّهَا النّٰاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ» «۱»؛ حيث إنّ العبادة هى العمل بالأحكام و طاعة الأوامر و الاتيان بالواجبات و ترك المحرّمات. و لفظ الناس يشمل المؤمنين و الكافرين على حدٍّ سواءٍ و بهذا التقريب تدل هذه الآية على تكليف الكفار بالفروع.

و قوله: «يٰا أَيُّهَا النّٰاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ » * «... ۲»؛ حيث إنّ اتقاءَ الرب إنّما هو بالاجتناب عن موجبات غضبه و عذابه. و يتوقف ذلك على طاعة أوامره و نواهيه و الاجتناب عن معصيته.

---

(۱) البقرة: ۲۱.

(۲) الحج: ۱.

و قوله تعالى: «وَ مٰا أَرْسَلْنٰاكَ إِلّٰا كَافَّةً لِلنّٰاسِ» «۱»؛ حيث إنّ إرسال النبى كان لتشريع الدين و التكاليف. و لفظ «الناس» شاملٌ للكفار. و عليه فارسال النبى لكافّةً الناس يقتضى ··· توجّه التكليف بالاسلام إلى جميع الناس، بلا فرق بين المسلمين و الكفار. فيثبت بذلك اشتراكهم فى التكاليف الفرعية، كما فى تكليفهم بأصل الاسلام.

و من ذلك ما كان من الأحكام موضوعه طبيعى العنوان، كقوله: «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل»؛ حيث يشمل المؤمن و الكافر.

و قوله: «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» «۲»، و: «وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ» «۳» و قوله: «وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزٰاؤُهُ جَهَنَّمُ خٰالِداً فِيهٰا» «۴»، و قوله: «لِلرِّجٰالِ نَصِيبٌ مِمّٰا تَرَكَ الْوٰالِدٰانِ وَ الْأَقْرَبُونَ وَ لِلنِّسٰاءِ نَصِيبٌ مِمّٰا تَرَكَ الْوٰالِدٰانِ وَ الْأَقْرَبُونَ» «۵» و قوله: «يُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِى أَوْلٰادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ» «۶».

و يرد على الاستدلال بهذه الآيات و مثلها: أنّ القرينة العقلية تشهد بقبح تكليف الكفار بالفروع قبل التزامهم و اعتقادهم بالاصول؛ لعدم امكان انبعاثهم و انزجارهم و انقيادهم، بالأوامر و النواهى، فلا تكون الأحكام الفرعية فعلية

---

(۱) سبأ: ۲۸.

(۲) المطفّفين: ۱.

(۳) لُمزة: ۱.

(۴) النساء: ۹۳.

(۵) النساء: ۷.

(۶) النساء: ۱۱.

منجّزة فى حقّهم ما داموا كافرين غير معتقدين و لا مؤمنين باصول الدين، و إن كانوا عالمين بالأحكام الفرعية لأغراض علمية دنيوية.

و لا يخفى أنّه لا ينافى ذلك عقابهم على الفروع لأجل تركهم تحصيل مقدماتها الاختيارية و هى العلم و الاعتقاد بالاصول بطريق التعقّل و التفكّر، كما قال تعالى: «أُفٍّ لَكُمْ وَ لِمٰا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللّٰهِ، أَ فَلٰا تَعْقِلُونَ» «۱»، كما دلّ عليه صحيح زرارة و غيرها، و سيأتى ذكر هذه النصوص.

و أما قوله تعالی: «ما أرسلناک إلّا کافّةً للناس»؛ فمعناه هدایة جمیع الناس و فلاحهم و سعادتهم و نجاتهم من النار و إنقاذهم من ورطة الهلاکة و الطغیان و الفساد و حیرة الضلالة. و ذلک لا یلازم تکلیف الکفار بالفروع قبل أن یؤمنوا بالاصول؛ لامکان تکلیفهم بالفروع بطریق التکلیف بالاصول فی الرتبة السابقة.

و أما قوله: «یَا أَیُّهَا النّاسُ اعْبُدُوا » «... ۲»، فهو إرشادٌ إلی حکم العقل بوجوب طاعة الربّ و عبادته؛ قضاءً لحق العبودیة و المولویة و شکراً لنعمائه، کما یشعر بذلک ذیله «ربّکم الذی خلقکم »، ... فانه فی قوّة التعلیل الذی یستند إلیه العقل فی حکمه بوجوب طاعة اللّه و عبادته بملاک الربوبیة و الخالقیة.

و أما قوله: «یا أیها الناس اتقوا ربّکم»، فهو تحذیر من الکفر باللّه الموجب للخلود فی النار الحریق؛ أیّ اتقوا من عذاب ربّکم و الخلود فی نار جهنّم بالایمان باللّه و الاجتناب عن الکفر الموجب للخلود فی النار. و هذا أیضاً إرشادٌ إلی حکم العقل بلزوم دفع العقاب الالیم الخاسر الاخروی و تحصیل المؤمّن من خوف الضرر العظیم و الخطر الکبیر.

فلا نظر لهذه الآیات إلی التکلیف بالفروع.

إن قلت: إطلاق هاتین الآیتین و ما شابههما من الآیات یقتضی وجوب

---

(۱) الاسراء: ۲۳.

(۲) البقرة: ۲۱.

العبادة و الطاعة و الاجتناب عن المعصیة مطلقاً، باتیان جمیع الواجبات و ترک جمیع المعاصی، بلا فرق بین الاصول و الفروع.

و بهذا التقریب تتمّ دلالة هذه الآیات علی اشتراک الکفار مع المسلمین فی التکالیف.

قلت: الأمر بعبادة اللّه و اتقاءِ عذابه و إن یقتضی باطلاقه ثبوت التکلیف بذلک علی الکافرین و المسلمین جمیعاً؛ لدخولهم فی عنوان الناس، إلّا أنّ توجّه التکلیف بهذا الأمر القرآنی فرع الایمان باللّه و برسالة خاتم النبییّن صلی الله علیه و آله، و بنزول القرآن من جانب اللّه و کون الأمر المزبور حکم اللّه.

فما داموا لم یؤمنوا باللّه و نبیّه و کتابه، لا یعقل تکلیفهم بأوامر القرآن و نواهیه. و هذا الاشکال مشترک الورود علی الاستدلال بجمیع الآیات القرآنیة لاثبات القاعدة المبحوث عنها فی المقام.

هذا، مضافاً إلی ما یرد من الاشکال خصوصاً علی سایر الآیات المستدل بها فی المقام.

أما تحذیر المطفّفین و الهمّازین و اللمّازین، فلیس من مختصّات الاسلام.

و موضوع هذه القاعدة إنّما هو اشتراک الکفار و المسلمین فی تشریعات الاسلام. و کذلک عقاب قاتل النفس المحترمة من غیر حق؛ لأنّه من أظهر مصادیق الظلم و الجنایة فی نظر العقل و جمیع الملل و النحل.

و أما قوله: «للرجال نصیب » ... و «للذکر مثل حظّ الانثیین» منصرف عن الکفار، بل النظر فیهما إلی جهة الرجولیة و الانوثیة، بقرینة ما فیهما من المقابلة، فلا نظر لهما إلی جهة الکفر و الایمان.

و أما قوله: «إذا التقی الختانان » ... فهو منصرف عن الکافر؛ لأنّ له نجاسة

ذاتیة؛ نظراً إلی کون الکفر من أعظم النجاسات، فلیس قابلًا للتطهیر بالغسل حتی یشمله إیجاب الغُسل.

هذا مع احتفاف جمیع هذه الخطابات و نظائرها بالقرینة العقلیة الصارفة لها إلی المسلمین، کما أشرن إلیه آنفاً.

و علیه یشکل تأسیس الأصل المقتضی لتکلیف الکفار بالفروع تکلیفاً فعلیاً منجّزاً، و إن علموا الاحکام الفرعیة الشرعیة بالتعلّم

لأغراض دنیویة. بل الأصل العقلی یقتضی عدم تکلیف الکفّار بالفروع؛ نظراً إلی القرینة العقلیة، السابق توضیحها، مضافاً إلی ما سیأتی من بعض الوجوه الآخر.

و أما الأصل العملی، فلا یجری بعد حکم العقل بقبح تکلیف من لم یؤمن بالاصول، بل الأصل العقلی یقتضی نفی تکلیف الکفار بالفروع حال کفرهم و قبل إیمانهم بالاصول؛ لعدم إمکان انبعاثهم.

سایر أدلّة هذه القاعدة

اشارة

ثمّ إنّه قد استُدل لهذه القاعدة بوجوه:

۱- الشهرة الفتوائیة بین فقهائنا

، بل استُظهِر من کلمات کثیرٍ من الأصحاب إجماعهم علی ذلک، بل ادُّعی کون ذلک من ضروریات المذهب، کما صرّح بذلک السید المراغی؛ حیث إنّه- بعد عنوان القاعدة- قال:

«وفاقاً للمشهور من أصحابنا المتقدّمین و المتأخّرین، بل الظاهر من عبارة کثیر من الأصحاب الاجماع علی ذلک، بل کونه من ضروریات مذهب الامامیة، فانّهم یعبّرون عنه بلفظ عندنا أو عند علمائنا و نحو ذلک. نعم، ربّما یستفاد من بعض المحدّثین من المتأخّرین- کالقاسانی و الأمین الأسترابادی و صاحب

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۶۵

الحدائق علی ما حکی- خلاف ذلک، وفاقاً لمن سبقهم علی ذلک». «۱»

و لکن هذا الوجه غیر وجیه؛ إذ الشهرة الفتوائیة لا حجیة له، کما حُقّق فی محلّها من علم الاصول.

۲- الاجماع و الضرورة.

و دعوی الضرورة کما تری؛ لأنّ الاجماع غیر حاصل؛ نظراً إلی مخالفة جماعة من الأصحاب لذلک، کما أشار السید المراغی إلی بعضهم.

و ممن قال بعد تکلیف الکفار بالفروع، صاحب الحدائق، و قد توقف فیه الشهید. و قد مال إلیه فی الریاض؛ حیث إنّه قال: «ظاهر شیخنا الشهید فی المسالک و الروضة التوقف فی المسألة و لا یخلو عن وجه، مع أنّه أحوط فی الفتوی، بلا شبهة» «۲».

فلا اجماع علی هذه القاعدة بین الأصحاب. هذا، مع أنّ دعوی الاشتراک معلّلة فی کلمات الأصحاب بوجوه، فلا بدّ من ملاحظة تلک الوجوه.

۳- تمکن الکفار من تحصیل العلم.

و قد علّل الشیخ هذه القاعدة بتمکّن الکفار من تحصیل العلم بالشرائع و الأحکام؛ حیث إنّه- بعد بیان اشتراط العلم بالتکلیف فی تنجّزه و الثواب و العقاب علیه- قال: «و لذلک قلنا إنّ الکفار مکلّفون للشرائع؛ لتمکّنهم من العلم بها بالنظر فی معجزات الأنبیاء» «۳».

---

(۱) العناوین الفقهیة: ج ۲، ص ۷۱۴.

(۲) الریاض: ج ۲، ص ۲۹۷/ طبع قدیم.

(۳) الاقتصاد/ للشیخ الطوسی: ص ۶۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۶۶

و لا یخفی أنّ تعلیله بتمکنهم من تحصیل العلم بالنظر فی معجزات الأنبیاء مشعر بأنّ التکلیف بالفروع فی عرض الایمان بالاصول، و لکن الایمان بالاصول فی عین حال التکلیف به مستقلًا مقدمهٔ اختیاریهٔ للتکلیف بالفروع.

و لکن بناءً علی هذا التوجیه ینبغی أنّ یکون مراده من الشرائع أصلها، کما یشهد له النظر فی معجزات الأنبیاء؛ إذ لا دخل لذلک فی تعلّم الأحکام الفرعیهٔ.

و علی أیّ حال فان کان مراده من الشرائع الأحکام الفرعیهٔ و تعلیل التکلیف بها بالعلم بها، فیرد علی هذا التعلیل أنّ مجرّد العلم بالشرائع و الأحکام لا ینفع فی تنجّز التکلیف و العقاب علیه، ما دام لم یکن فعلیاً بتحصیل الاعتقاد بأصل الشریعهٔ، بل إنّ الکافر موظّف- بحکم العقل- أوّلًا بالفحص عن حقانیهٔ أصل الشریعهٔ و الاعتقاد باصولها، ثمّ یتوجه إلیه خطاب وجوب تحصیل العلم بالأحکام.

و لو کان مراد الشیخ حقانیهٔ أصل الشرائع، ففیه أنّ مجرد العلم بذلک لا یوجب تنجیز آحاد الأحکام و الفروع ما دام لم یحصل العلم بها.

و لکن الأظهر أنّ مراده من الشرائع و اصول الأدیان و مقصوده من العلم، الاعتقاد بها بطریق النظر فی المعجزات.

و هذه النکتهٔ المهمهٔ- أعنی بها توقف التکلیف بالفروع علی الاعتقاد و الاقرار باصول الدین- قد عُلّل به لنفی التکلیف عن الکفار بالفروع فی النصوص المعتبرهٔ.

و قد اتّکل علی هذه النکتهٔ فی الحدائق لنفی تکلیف الکفار بالفروع و جعله الوجه الثانی من وجوه ذلک؛ حیث قال: «الثانی الأخبار الدالهٔ علی توقف التکلیف علی الاقرار و التصدیق بالشهادتین ... فانه متی لم تجب معرفهٔ الامام قبل الایمان باللّه و رسوله فبطریق الأولی معرفهٔ سائر الفروع التی هی متلقاهٔ من

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۶۷

الامام علیه السلام. و الحدیث صحیح السند باصطلاحهم صریح الدلالهٔ، فلا وجه لرده و طرحه و العمل بخلافه إلّا مع الغفلهٔ عن الوقوف علیه ... و یظهر ذلک أیضاً من المحدث الامین الاسترآبادی عطّر اللّه مرقده فی کتاب الفوائد المدنیهٔ، حیث صرح فیه بأنّ حکمهٔ اللّه تعالی اقتضت أن یکون تعلق التکالیف بالناس علی التدریج، بأنّ یُکلَّفوا أوّلًا بالاقرار بالشهادتین، ثمّ- بعد صدور الاقرار عنهم- یکلفون بسائر ما جاءَ به النبی صلی الله علیه و آله» «۱». و سیأتی البحث عن ذلک فی تقریر وجوه مخالفهٔ المشهور فی المقام.

۴- الاستدلال بالکتاب:

فقد استدلّ- مضافاً إلی ما سبق من الآیات فی تأسیس الأصل- بما دلّ من الآیات بظاهرها علی کون الکفّار مکلّفین بالفروع، کقوله تعالی: «وَ لِلّهِ عَلَی النّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» «۲»، و قوله تعالی- حکایهً عن الکفار حالکونهم فی جهنّم-: «قالُوا لَمْ نَکُ مِنَ الْمُصَلِّینَ وَ لَمْ نَکُ نُطْعِمُ الْمِسْکِینَ وَ کُنّا نَخُوضُ مَعَ الْخائِضِینَ وَ کُنّا نُکَذِّبُ بِیَوْمِ الدِّینِ» «۳»، و قوله: «فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلّی» «۴»، و قوله تعالی: «وَ وَیْلٌ لِلْمُشْرِکِینَ الَّذِینَ لا یُؤْتُونَ الزَّکاهَٔ وَ هُمْ بِالْآخِرَهِٔ هُمْ کافِرُونَ». و یؤیّده ما رواه فی تفسیر علی بن إبراهیم فی ذیل الآیهٔ.

وجه الدلالهٔ أنّ الکفار لو لم یکونوا مکلّفین بالصلاهٔ و الزکاهٔ، لم یکن وجهاً لکون ترکهما سبباً لدخولهم فی النار.

و لکن یمکن الجواب- مضافاً إلی ما سبق آنفاً- عن الآیهٔ الاولی و الثانیهٔ

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۳، ص ۳۹- ۴۰.

(۲) آل عمران: ۹۸.

(۳) المدثّر: ۴۳- ۴۶.

(۴) القيامة: ۳۱.

بامكـان إرادة المـؤمنين من النـاس فكـأنّ الكفـار و المشـركين لم يحسـبهم اللّه من النـاس فى هـاتين الآ-يتين. هـذا مـع أنّ الا-ولى فى خصوص الحـج، فهى أخص من المـدّعى. و قد حمل فى الحدائق هذه الآية على المؤمنين مسـتدلًا بقاعدة حمل المطلق على المقيد و العام على الخاص؛ حيث قال: «و ورود يا أيها الناس، فى بعض و هو الأقل، يُحمل على المؤمنين حمل المطلق على المقيد و العام على الخاص، كما هو القاعدة المسلّمة بينهم» «۱». و لكن ما سبق منّا آنفاً فى توجيه هذه الآيات أشبه بمقتضى الصناعة.

و أما باقى الآيات، فيمكن كون اللوم و العتاب و اسـتحقاق العقاب و السلوك فى سـقر بسـبب كفرهم و عنادهم و لجاجهم المانع من العمل بالأحكام، فأوجدوا سبب حرمانهم من بركات فعل الصلاة و الزكاة بكفرهم، فلم يصلّوا و لم يزكّوا لأجل كفرهم و امتناعهم من قبول عدم الاسـلام، كما يشـهد لذلك احتفاف ترك الصلاة بتكذيب القيامة و ترك تصديق ما جاءَ به النبى صلى الله عليه و آله كما فى قوله تعالى:

«وَ كُنّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ»، و قوله تعالى: «فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلّى، وَ لكِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلّى» «۲».

و معناه أنّ الكافر لو كان يصدّق باللّه و لم يكذّب يوم الدين و النبى صـلى الله عليه و آله لصلّى، فكان عدم صلاته لأجل كفره باللّه و تكذيبه لما جاءَ به النبى صـلى الله عليه و آله. و عليه فاسـتحقاقه العقاب إنّما هو بسـبب كفره. و إنّما عوتب و ليمَ على ترك الصـلاة و الزكاة ظاهراً فى لفظ الخطاب.

۵- قاعدة الجبّ

المستفادة من قوله صلى الله عليه و آله: «الاسلام يجبّ ما قبله» «۳»، و غيره من النصوص. و هى من أهمّ الوجوه المسـتدلّ بها للقاعدة المبحوث عنها فى

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۳، ص ۴۳.

(۲) القيامة: ۳۱.

(۳) عوالى اللئالى: ج ۲، ص ۵۴.

المقام.

بتقريب: أنّ مفاده هذه القاعدة ارتفاع ما على الكافر من التكاليف و الحدود الشرعية حال كفره، بسبب الاسلام بعد ما أسلم.

و لـازم ذلـك كون الكـافر حـال كفره مكلّفاً بالتكاليف و الحـدود و الأحكام المقرّرة فى الاسـلام، و إلّا لا معنى لارتفاع آثارها، من القضاء و الكفارة و الحدود. فيثبت بهذه القاعدة كون الكفار مكلّفين بالفروع- حال كفرهم- كالمسلمين.

و لكن يمكن الجواب: بـأنّه يمكن أن يراد من الجبِّ دفع الآثـار و الأحكـام المترتبـة على كفرهم و عـدم إسـلامهم؛ حيث كـانوا أوّلًا مكلّفين بالاصول ثمّ بالفروع.

بيان ذلك: أنّه يمكن أخذ الكفار بترك الفروع- حال كفرهم- لأجل كفرهم و عدم قبول الاسلام عناداً، لا لأجل تكليفهم بالفروع مستقلًا مع قطع النظر عن تكليفهم بالاصول و بناءً على هذا الأساس يكون مفاد قاعدة الجبّ أن تشرّفهم بالاسلام يرفع عنهم آثار ما كان عليهم من التكاليف الفرعية المترتبة على الايمان بالاصول؛ بمعنى أنّهم لا يؤاخذون بها- بعد إسلامهم- لأجل كفرهم المانع- قبل الانتحال- من إيمانهم بالاصول و بالمآل من عملهم بالفروع.

و لا سيما أنّ جملة من نصوص هذه القاعدة ناظرة إلى ما صدر منهم قبل مجيء الاسلام فى عصر الجاهلية، و لم يكن أحدٌ فى ذلك الزمان مكلّفاً باصول الاسلام، فضلًا عن فروعه.

و حاصل الكلام: أنّ قاعدة الجب بصدد بيان قطع التكاليف الفرعية المتوقّعة من الكفار بسبب تكليفهم بالاسلام فى مقابل التائب المسلم؛ حيث إنّه

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۷۰

بعد التوبة يجب عليه تدارك ما فاته من العبادات، من القضاء و الكفارة؛ نظراً إلى ثبوت التكاليف عليه قبل التوبة بسبب قبوله الاسلام. فإنّ الكافر و إن لم يكن مكلّفاً بالفروع مستقلًا فى قبال تكليفه بالاصول- بناءً على المبنى المختار المقابل للمشهور- إلّا أنّه كان مكلّفاً بها بتبع تكليفه بالاصول. و من هنا فقد فوّت الكفار على أنفسهم الواجبات و التكاليف الدينية بكفرهم. فمقتضى القاعدة الأوّلية أن يتداركوا بعد الاسلام ما فوّتوه من الفرائض بسوءِ اختيارهم. و قاعدة الجب إنّما تفيد قطع هذا الثبوت التبعى الممتنع بالاختيار؛ لأنّه لا ينافى الاختيار؛ لأنّ الايمان بالاصول كان اختيارياً له.

إن قلت: وجوب القضاء فرع الفوت، و الفوت فرع ثبوت التكليف بالفائت.

قلت: نعم وجوب القضاء على المسلم فرع فوت الواجب، و ذلك فرع ثبوت التكليف و فعليته. و لكن لا- ينافى ذلك صحة إيجاب القضاء على الكافر أيضاً بعد اسلامه بلحاظ ما فوّته على نفسه من الواجبات و الفرائض و ما أتلفه و استولى عليه من الحقوق و الأموال الواجب عليه دفعها و ردّها إلى أربابها بحكم الاسلام. فكان قابلًا للتكليف بتداركها؛ نظراً إلى كون تفويتها بلجاجه و عناده و إنكاره و كفره الاختيارى له.

و نقول: إنّ حديث الجبّ- على فرض صحة سنده- بنفسه دليل ثبوت التكليف الطولى بالفروع على الكفار و صحة إيجاب تدارك ما فات عنهم من التكاليف الفرعية بسبب سوءِ اختيارهم. و لكن حديث الجبّ دلّ على إغماض الشارع عن تكليفهم بتدارك ذلك رأفةً بهم لإسلامهم و امتناناً عليهم لانتحالهم إلى الاسلام و ترغيباً لهم إلى الرجوع عن الكفر إلى الاسلام و تشويقاً لهم إلى الدخول فى الشريعة السمحاء السهلة.

فاتّضح على ضوء ما بيّناه عدم صلاحية حديث الجبّ للاستدلال به على

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۷۱

تكليف الكفار بالفروع تكليفاً فعلياً فى عرض الايمان بالاصول، بل غاية ما يستفاد منه بالملازمة، إنّما هى ثبوت التكليف الشأنى بالفروع فى طول التكليف بالاصول. و القرينة العقلية شاهدةٌ لنفى المعنى الأوّل و إثبات المعنى الثانى من تكليف الكفار بالفروع، كما أنّه نقطة التلاؤم بين المشهور و بين مخالفيهم من الفقهاء و المحدّثين و الاصوليين.

۶- بعض الروايات المستدلّ بها على اشتراك الكفار مع المؤمنين فى التكاليف الفرعية،

كرواية سليمان بن خالد، قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام: أخبرنى عن الفرائض التى افترض اللّه على العباد ما هى؟ فقال عليه السلام: شهادة أن لا- إله إلّا اللّه و أنّ محمداً رسول اللّه، و إقام الصلاة الخمس و إيتاءُ الزكاة و حجّ البيت و صيام شهر رمضان و الولاية. فمن أقامهن و سدّد و قارب و اجتنب كلّ مسكر دخل الجنة» «۱».

قوله: «قارب» لعلّ المقصود قاربهنّ أیّ جمعهنّ من دون أن یترک بعضهنّ.

قوله: «سدّد»؛ أی أحسن فعلهنّ بالاخلاص و نیة القربة. و لعل المراد من «قارب» قصد التقرّب بهنّ إلی اللّه.

وجه الدلالة کون مورد السؤال ما افترض اللّه علی عموم العباد الشامل للکفار و المسلمین، و أنّ ابتناء جواب الامام علیه یقتضی اشتراک التکلیف بین الکفّار و المؤمنین.

و یمکن الجواب عن الاستدلال بهذه الروایة بما أجبنا آنفاً عن عموم بعض الآیات من إرادة خصوص المؤمنین و عدم حساب الکفار من الناس، فضلًا عن کونهم عباداً. هذا، مع أنّ التعبیر بالعباد إنّما جاءَ فی کلام السائل، دون الامام.

و لکن الأصح فی الجواب: أنّ التعبیر المزبور، و إن جاءَ فی النصوص

---

(۱) الوسائل: ب ۱، من مقدّمة العبادات من کتاب الطهارة، ح ۱۷.

المتواترة «۱»، إلّا أنّه إمّا بلحاظ ما قلناه من کون جمیع الناس مکلّفین بالفروع فی طول تکلیفهم بالاصول، أو بلحاظ ما قال بعض المحققین من عدم عدّ الکفّار من العباد فانّ اولئک کالأنعام، بل هم أضلّ.

و قد یُستدلّ بحدیث: «بُنِیَ الاسلام علی الخَمس» «۲» بلحاظ کون الکفار مکلّفین بالاسلام، فیکلَّفون بالخَمس المذکور المبنی علیه الاسلام بالتبع. لکنّه کما تری؛ حیث لا ریب فی کون دین الاسلام مجموع التکالیف و الأحکام الفرعیة، و لکن الکلام فی کون الکفّار مکلّفین بالتکالیف الفرعیة مستقلًا عن الاصول، لا بتبعها، کما بیّناه.

و أما الاستشهاد بحدیث قبالة الأرض «۳» لمن یری له ذلک الامام و الوالی، فلا یرتبط بالمقام؛ لأنّ الکلام فی التکلیف الأوّلی، لا الثانوی الحکومی الثابت بحکم الامام أو الحاکم و الوالی. و قد بیّنا الفرق بینهما فی کتابنا «بدائع البحوث فی علم الاصول» «۴».

۷- لا ریب فی کون الکفار مکلّفین بالایمان،

و قد ورد فی الأخبار أنّ الایمان عمل بالأرکان التی هی التکالیف الفرعیة. فلا محالة یکون الکفّار مکلّفین بالتکالیف و الأحکام الفرعیة.

و فیه: أنّ الایمان فعل الجوانح و إتیان التکالیف الفرعیة فعل الجوارح، و

---

(۱) کقوله: فرض اللّه علی العباد، الکافی: ج ۱، ص ۲۹۰، و ج ۲، ص ۲۲، و ج ۳، ص ۲۷۳، و ج ۶، ص ۱۹۰، ح ۱، و ج ۷، ص ۱۷۰، ح ۱، کامل الزیارات: ص ۴۴۹. و قوله: إنّ اللّه عزّ و جلّ فرض فرائض موجبات علی العباد المروی فی الکافی: ج ۲، ص ۳۸۳، ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۱، من کتاب الطهارة، ح ۱.

(۳) الوسائل: ب ۷۲، من جهاد العدوّ، ح ۲.

(۴) بدائع البحوث فی علم الاصول: ج ۱، ص ۲۵۵.

إنّهما متغایران فی ماهیتهما؛ و ذلک لأنّ الایمان خضوع باطنی و خشوع قلبی لما اعتقده الانسان من العقائد الدینیة، نعم یمکن أن یقال: إنّ العمل بالتکالیف الفرعیة علامة علی إیمان العامل بها، کما ورد فی النصوص أنّ: «الایمان ما وقر فی القلوب و صدّقته الاعمال» «۱» و ورد فی أکثر الطرق: «الایمان ما وقر فی القلب و صدّقه العمل» «۲». و یشهد لذلک قوله تعالی: «الذین آمنوا و عملوا

الصالحات» فی کثیر من الآیات القرآنیة؛ لظهور العطف فی مغایرتهما. فاطلاق الایمان علی العمل ادعائیٌ، و المقصود کاشفیة عدم العمل بالارکان عن عدم الایمان.

فتحصّل أنّه لا ملازمة بین التکلیف بالایمان بالاصول و بین التکلیف بالعمل بالفروع.

۸– و قد یستدلّ لتکلیف الکفار بالفروع بأنّهم لو لم یکونوا مکلّفین بالفروع، لَیلزم تساوی الکفار الذین ارتکبوا معاصی و ذنوب کثیرة شنیعة، مع الکفار الذین لم یرتکبوها فی العقاب.

مع أنّا نعلم بالضرورة کونهم متساوین فی العقاب.

و هذا الاستدلال لا أساس له؛ لوضوح عدم کون أکثر ما یرتکبون من الجنایات و القبائح و الفواجر من مختصّات الاسلام، بل ممنوعة بحکم العقل و جمیع الأدیان فلا یبعد تفاوت درجات عقابهم باختلاف معاصیهم و جنایاتهم؛ کثرةً و قلّةً، و من حیث عِظَمها و صغرها. مع أنّهم متساوون فی ارتکاب أعظم الذنوب و هو الشرک باللّه العظیم.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۵۰، ص ۲۰۸.

(۲) الکافی: ج ۲، ص ۲۶، ح ۳/ عوالی اللئالی: ج ۱، ص ۲۴۸/ بحار الانوار: ج ۴۶، ص ۱۷۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۷۴

و قد تشبَّث بعض المحققین «۱» للمشهور بوجوه اخری ضعفها واضح، فلا حاجة إلی إطناب الکلام بذکرها.

الاستدلال لعدم تکلیف الکفار بالفروع

اشارة

و یمکن الاستدلال لعدم تکلیف الکفار بالفروع بوجوه ثلاثة:

۱– إنّ إثبات تکلیف الکفار بالفروع و اشتراکهم مع المؤمنین فی التکالیف الفرعیة– مضافاً إلی تکلیفهم بالاصول– یحتاج إلی دلیل شرعی،

و هو غیر ثابت؛ إذ الخطاب فی جُلّ الآیات القرآنیة و جمیع الروایات فی تشریع الأحکام و التکالیف الفرعیة بالمؤمنین، إلّا فی بعضها؛ حیث خوطب فیه الناس و العباد، و قد عرفت توجیهه. و أما الاجماع فهو غیر حاصل؛ لمخالفة جماعة من الأصحاب. و کذا سایر ما استُدلّ به من الوجوه؛ حیث قد عرفت ضعفها بأجمعها و عدم صلاحیتها لاثبات رأی المشهور. فلا دلیل علی تکلیفهم بالفروع علی حدة. و هو یکفی لاثبات المطلوب.

و قد یتوهم أنّ کبری: «عدم الدلیل دلیل علی العدم» لا صغری لها فی المقام؛ نظراً إلی حکم العقل العملی بوجوب شکر المنعم بطاعة أوامره. و علیه فوجوب طاعة حکم اللّه و اتّباع دینه ثابت بحکم العقل. و هذا أدلّ دلیل علی تکلیف

---

(۱) العناوین الفقهیة/ للسید المراغی: ج ۲، ص ۷۱۴– ۷۲۱/ القواعد الفقهیة للشیخ محمد الفاضل: ج ۱، ص ۳۱۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۷۵

الکفار بالفروع؛ إذ الفروع لیست إلّا أحکام اللّه.

و لکنه لا أساس له. و ذلک لأنّ العقل بعد حکمه المزبور، یحکم أیضاً بلزوم تعلّم أوامر اللّه من أنبیائه، و لا سبیل و لا حکم للعقل

فى تعيين أحكام اللّه و شرائعه؛ لأنّها توقيفية لا تثبت إلّا بالنقل و السمع.
و حينئذٍ نقول: لا بد لاثبات أحكام اللّه و شرائعه من دليل. و ما دام لم تثبت بحجّة لا حكم للعقل بطاعته؛ إذ موضوع حكمه بطاعة اللّه، صدور أمره و حكمه.
و عليه فعدم دليل و حجّة شرعية على إثبات حكم اللّه و أمره، دليل على عدم صدور الأمر و الحكم منه تعالى. و هذا مقصودنا من احتياج تكليف الكفار بالفروع إلى الدليل. و قد فرغنا عن عدم صلاحية الوجوه المزبورة للدليلية على ذلك؛ نظراً إلى القرينة العقلية المانعة من توجّه التكليف إليهم حال كفرهم قبل إيمانهم بالاصول.

٢- حكم العقل

بأنّ من لم يؤمن بالاصول لا يمكن تكليفه بالفروع؛ ضرورة كون التكليف بالأحكام الفرعية فرع الالتزام بأصل الشريعة و أصولها. اللّهم إلّا أن يكلّف بالفروع تبعاً لتكليفه بالاصول- كما بيّناه- لا مستقلًا، كما هو محل الكلام.
و ليس وجه الاستحالة جهل الكفار بالفروع و غفلتهم عن التكاليف الفرعية لكفرهم، كما زعم الشيخ الأعظم؛ حيث قال: - فى الجواب عن نصوص المقام- «إنّا لا نقول بكون الكفار مخاطبين بالفروع تفصيلًا، كيف؟ و هم جاهلون بها غافلون عنها؟!» «١».
بل الوجه فى استحالة تكليفهم بالأحكام الفرعية، إنكارهم للرسالة و عدم اعتقادهم بالاسلام؛ فإنّ تكليفهم بالفروع قبيح لأجل ذلك، لا لأجل جهلهم بالأحكام و عدم التفاتهم بها، و إلّا لسرى الإشكال فى كثير من المؤمنين الجاهلين بالأحكام الفرعية الغافلين عنها، مع أنّ الفقهاء تسالموا على اشتراك

---

(١) كتاب الطهارة: ج ٢، ص ۵۶۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٧۶

الأحكام بين العالم و الجاهل، بل عُدّ ذلك من الضروريات التى لم يخالف فيه أحدٌ.
و قد اعترف الشيخ الأعظم بذلك؛ حيث قال: «و على تقدير الالتفات، فيستهجن، بل يقبح خطاب من أنكر الرسول بالايمان بخليفته و المعرفة بحقه و أخذ الأحكام منه» «١».

٣- ما دلّ من النصوص على عدم تكليف الكفار بالفروع مستقلّاً عن الاصول.

و قد استدل المحدث البحرانى بهذه النصوص و خالف بها المشهور.
فمن هذه النصوص: صحيح زرارة قال: «قلت لابى جعفر عليه السلام: أخبرنى عن معرفة الامام منكم واجبة على جميع الخلق؟ فقال عليه السلام: إنّ اللّه عزّ و جلّ بعث محمداً صلى الله عليه و آله إلى الناس أجمعين رسولًا و حجة للّه على جميع خلقه فى أرضه، فمن آمن باللّه و بمحمد رسول اللّه و اتّبعه و صدّقه، فانّ معرفة الامام منّا واجبة عليه؛ و من لم يؤمن باللّه و رسوله و لم يتّبعه و لم يصدّقه و يعرف حقّهما، فكيف يجب عليه معرفة الامام و هو لا يؤمن باللّه و رسوله و يعرف حقّهما؟!» «٢».
قال فى الحدائق- بعد ذكر هذه الصحيحة-: «و هو كما ترى صريح الدلالة على خلاف ما ذكروه، فانه متى لم تجب معرفة الامام قبل الايمان باللّه و رسوله، فبطريق الأولى معرفة سائر الفروع التى هى متلقاة من الامام. و الحديث صحيح السند باصطلاحهم، صريح الدلالة، فلا وجه لردّه و طرحه و العمل بخلافه إلّا مع الغفلة عن الوقوف عليه.
و إلى العمل بالخبر المذكور ذهب المحدث الكاشانى؛ حيث قال فى كتاب

---

(۱) کتاب الطهارة: ج ۲، ص ۵۶۹.

(۲) الکافی: ج ۱، ص ۱۸۰، ح ۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۷۷

الوافی بعد نقله ما صورته: و فی هذا الحدیث دلالة علی أنّ الکفار لیسوا مکلّفین بشرائع الاسلام کما هو الحق؛ خلافاً لما اشتهر بین متأخّری أصحابنا، انتهی.

و یظهر ذلک أیضاً من المحدث الأمین الاسترآبادی فی کتاب الفوائد المدنیة؛ حیث صرح فیه بأنّ حکمة اللّه تعالی اقتضت أن یکون تعلق التکالیف بالناس علی التدریج؛ بأنّ یکلفوا أوّلًا بالاقرار بالشهادتین، ثمّ بعد صدور الاقرار عنهم یکلفون بسائر ما جاء به النبی صلی الله علیه و آله. قال: و من الأحادیث الدالة علی ذلک صحیحة زرارة المذکورة فی الکافی، ثمّ ساق الروایة بتمامها» «۱».

منها: ما رواه فی الاحتجاج عن أمیر المؤمنین علیه السلام: فی حدیث الزندیق الذی جاءَ إلیه بأنّ: «أوّل ما قیّدهم به: الاقرار بالوحدانیة و الربوبیة و الشهادة بأن لا اله إلّا اللّه. فلما أقرّوا بذلک، تلاه بالاقرار لنبیه صلی الله علیه و آله بالنبوة و الشهادة له بالرسالة. فلما انقادوا لذلک، فرض علیهم الصلاة، ثمّ الصوم، ثمّ الصلاة، ثمّ الحجّ » «... ۲».

و منها ما رواه علی بن إبراهیم فی تفسیر قوله تعالی: «وَ وَیْلٌ لِلْمُشْرِکِینَ الَّذِینَ لا یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ کافِرُونَ» «۳» عن الصادق علیه السلام، قال: «أ تری أنّ اللّه عزّ و جلّ طلب من المشرکین زکاة أموالهم و هم یشرکون به؟!، حیث یقول: و ویل للمشرکین ... و إنّما دعی اللّه العباد للایمان به، فاذا آمنوا باللّه و رسوله افترض علیهم الفرائض» «۴».

و منها: ما ورد فی صحیح برید بن معاویة عن الباقر علیه السلام فی تفسیر قوله

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۳، ص ۳۹- ۴۰.

(۲) الاحتجاج: ج ۱، ص ۳۷۹.

(۳) فُصّلت: ۵ و ۶.

(۴) تفسیر القمی: ج ۲، ص ۲۶۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۷۸

تعالی: «و أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» «۱» قال علیه السلام: «کیف یأمر بطاعتهم و یرخّص فی منازعتهم؟ إنّما قال ذلک للمأمورین الذین قیل لهم: أَطِیعُوا اللّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ*» «۲».

و إنّ دلالة هذه النصوص علی المطلوب واضحة غنیة عن البیان و التوضیح و ما اورد علیها من المناقشات غیر وارد.

و أما الاشکال باعراض المشهور عن هذه النصوص؛ نظراً إلی افتائهم بکون الکفّار مکلّفین بالفروع، فلا أساس له.

و ذلک أوّلًا: لأنّ کبری «وهن سند الخبر باعراض المشهور» لا نسلّمها. و قد فصّلنا البحث عن هذه الکبری فی کتابنا «مقیاس الروایة» و ناقشنا فیها.

فراجع «۳».

و ثانیاً: لأنّ هذه القاعدة مشهورة بین متأخری أصحابنا، کما نقله فی الحدائق عن المحدّث الکاشانی أنّه- بعد الاستشهاد بصحیح زرارة- قال: «و فی هذا الحدیث دلالة علی أنّ الکفّار لیسوا مکلّفین بشرائع الاسلام، کما هو الحق؛ خلافاً لما اشتهر بین متأخّری أصحابنا» «۴»

و ثالثاً: لأنّ اعراض المشهور إنّما یوهن سند الخبر إذا دلّ علی حکم توقیفی تعبّدی، دون ما إذا کان إرشاداً إلی حکم العقل، کما فی المقام؛ نظراً إلی

(۱) النساء: ۶۲.

(۲) الکافی: ج ۸، ص ۱۸۴- ۱۸۵، ح ۲۱۲.

(۳) مقیاس الروایة فی علم الدرایة، ص ۱۴۹- ۱۶۳.

(۴) الحدائق الناضرة: ج ۳، ص ۳۹- ۴۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۷۹

حکم العقل بقبح خطاب الکافر و تکلیفه بالفروع ما دام لم یعتقد و لم یؤمن بالاصول، کما هو مفاد النصوص المزبورة.

و علی أیّ حال یمکن الجمع بین ما ذهب إلیه المشهور و بین من خالفهم بما بیّناه، من القول بالتکلیف التبعی بالفروع، لا مستقلّا، لکنه لا یلائم استدلال الفقهاء بهذه القاعدة لوجوب الزکاة و قضاء العبادات.

إلّا أنّ الذی یسهّل الخطب أنّ فی غالب الموارد التی تمسک الفقهاء بهذه القاعدة یوجد دلیل علی المسألة بخصوصها؛ إمّا إجماع أو دلیل لفظی، فلم یُرز استنادهم إلی هذه القاعدة وحدها فی الموارد المشار إلیها، کما سیتضح ذلک فی التطبیقات الفقهیة.

و فی هذا المقدار من البحث فی مدرک القاعدة کفایةٌ.

و فتحصّل أنّ الأقوی عدم تکلیف الکفار بالفروع مستقلّاً عن الاصول، بل إنّهم مکلّفون بها تبعاً للایمان بالاصول بالمعنی الذی بیّناه و هو محل التلاؤم مع المشهور.

إقامة الحدود علی الکفار

اشارة

لیس لتکلیفهم بالفروع

لا إشکال فی وجوب إقامة الحدود علی الکفار فی الجملة. و قد یستدل بذلک لتکلیف الکفّار بالفروع، لزعم منافاة ذلک مع عدم تکلیفهم بالفروع. و علی أیّ حال یمکن الاستناد لاقامة الحدود علی الکفار بوجوه:

۱- إطلاق الآیات:

یستفاد من إطلاق آیات الحدود و الدیات و القصاص عدم اختصاصها بالمسلمین و تعلقها بمطلق من ارتکب الجنایات و المحرّمات الموجبة لها، حتی المشرکین و المنافقین. و ذلک لتعلّق الحکم فی هذه الآیات بطبیعی المتلبّس بالجنایة و مرتکب بعض المعاصی. و ذلک مثل قوله تعالی: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۸۰

فَاقْطَعُوا أَیْدِیَهُما» «۱»، و قوله: «الزَّانِیَةُ وَ الزَّانِی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ» «۲»، و قوله: «وَ الَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَةً» «۳»، فیشمل الکافر إذا قذف مؤمنةً محصنةً. و کذلک آیات الدیات و القصاص.

و فیه: أنّ هذه الآیات لا تثبت التکلیف علی کلّ من جنی بهذه الجنایات؛ إذ لیست بصدد ذلک.

نعم هی بصدد تکلیف المؤمنین باقامة الحدود علی کل سارق و سارقة، و زان و زانیة، و کلّ من جنی؛ لأنّ المؤمنین هم الخاطبون بقوله: «فاقطعوا» و «فاجلدوا»، و لیست بصدد تکلیف الجانی.

و لا ملازمة بین تشریع المجازات فی حق الجانی و بین ثبوت التکلیف علیه. و ذلک لما فی تشریع الحدود و الدیات و القصاص علی

الکفّار من الحِکَم و المصالح التأدیبیة و السیاسیة و الاجتماعیة، کقلع مادّة الفساد و منع شیوع الفحشاء بین المؤمنین و القیام بالقسط و العدل باحقاق حق المجنی علیه المظلوم، و نحو ذلک من موجبات التأدیبات و السیاسات المقرّرة فی شریعة الاسلام. کما یشهد لذلک ما ورد من النصوص الخاصّة، کما سیأتی ذکرها.

۲– الروایات الواردة عن أهل البیت علیهم السلام:

و إنّ النصوص قد وردت طائفة منها فی مطلق الحدود. و وردت طائفةٌ اخری فی حدّ شرب الخمر و النبیذ المسکر. و وردت طائفة ثالثة فی حد الزنا.

---

(۱) المائدة: ۳۸.

(۲) النور: ۲.

(۳) النور: ۴.

النصوص الدالّة وجوب إقامة مطلق الحدود علی الکفار

أما الطائفة الاولی: و هی ما دلّ من النصوص علی وجوب إقامة مطلق الحدود علی الکفار.

فمن هذه النصوص: خبر الکناسی؛ حیث إنّه دلّ علی اشتراط التکلیف فی تعلّق الحد التام و وجوبه. و لمّا ثبت وجوب إقامة الحدّ علی الکفار، فیثبت کونهم مکلّفین بالفروع.

و هو ما رواه محمد بن یعقوب عن محمد بن یحیی عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب عن أبی أیّوب الخزاز، عن یزید الکناسی، عن أبی جعفر علیه السلام قال:

«الجاریة إذا بلغت تسع سنین ذهب عنها الیتم و زُوّجت و اقیمت علیه الحدود التامّة لها و علیها. قال: قلت: الغلام إذا زوّجه أبوه و دخل بأهله و هو غیر مدرک، أ تقام علیه الحدود علی تلک الحال؟ قال علیه السلام: أما الحدود الکاملة التی یؤخذ بها الرجال فلا، و لکن یجلد فی الحدود کلّها علی مبلغ سنّه، و لا تبطل حدود اللّه فی خلقه، و لا تبطل حقوق المسلمین بینهم» «۱».

و أوّل ما یرد علی هذا الوجه، أنّ هذه الروایة ضعیفة لأجل یزید الکناسی؛ إذ هو یزید أبو خالد الکناسی، و لم یرد بعنوانه توثیق، إلّا بناءً علی اتحاده مع یزید أبی خالد القماط، کما هو المحتمل؛ نظراً إلی عدم ذکر الشیخ فی رجاله أبا خالد القماط و اکتفائه بذکر أبی خالد الکناسی. و لکن مع ذلک یحتمل التعدّد؛ نظراً إلی ذکر البرقی کلیهما بعنوانهما علی حدةٍ فی رجاله. و احتمال التعدد یکفی فی ضعف الروایة فی فرض کون أحدهما ضعیفة.

أما دلالةً، فقد دلّ الخبر المزبور علی اعتبار البلوغ فی تعلّق الحد الکامل و

---

(۱) الوسائل: ب ۶، من مقدمات الحدود، ح ۱.

وجوبه. و یستفاد منه اشتراط التکلیف فی تعلّق الحد و وجوب إقامته.

و قوله: «و لا تبطل حدود اللّه فی خلقه، و لا تبطل حقوق المسلمین بینهم» لا یخلو من إشعار بعدم اشتراط الاسلام و الایمان فی تعلق

الحدود و وجوب اقامتها. و ذلک لما جاءَ فیه من تعلّق الحدود و وجوب إقامتها بین الخلق کلّهم- مسلمین و غیرهم- ما دام لم یوجب إبطال حق المسلمین. فیدل باطلاقه علی وجوب إقامهٔ الحد بین خلقه مطلقاً حتی الکفار و المشرکین.

و یمکن أن یستفاد من هذین المدلولین أنّ اقامهٔ الحدود علی المشرکین لیس لتکلیفهم بالفروع. و لکن یشهد سیاقها علی أنّ المراد عدم مشروعیهٔ إبطال حقوق بعض المسلمین بسبب فعل بعض آخر منهم فیما بینهم. إلّا أنّه لا یمنع من إطلاق قوله: «لا تبطل حدود اللّه فی خلقه»، فانّ کلّ فقرهٔ مستقلّهٔ فی اتباع ظهورها، و هذا مرادهم من تبعُّض فقرات حدیث واحد فی الحجیهٔ.

اللّهم إلّا أن یقال: إنّ هـذه الفقرهٔ بمنزلـهٔ التعلیل، فهی ناظرهٔ إلی توجیه لزوم إقامهٔ الحدّ فی حق الصبی، و لو ناقصهً و یشترط فی انعقاد الاطلاق کون الکلام ناظراً إلی الجههٔ التی یراد الاطلاق من تلک الجههٔ.

و قد تبیّن لک مما بیناه أنّه لا نظر للفقرهٔ المزبورهٔ إلی الکفار، بل إنّما نظرها إلی بیان وجه إقامته الحدّ الناقص فی حق صبیان المسلمین بأنّ حقّ المجنی علیه المسلم لا تضیع ببطلان حدّ الصبی الجانی، بل لا بد من إحقاقه باقامهٔ الحد، کما یشعر إلی هذه الجههٔ قوله: «و لا تبطل حقوق المسلمین » ... أو بأنّ حدود اللّه لا یجوز إبطالها و تعطیلها بین المسلمین، و لو باقامتها ناقصهً. فلا نظر لها إلی الکفّار.

و دعوی دلالهٔ الفقرهٔ المزبورهٔ علی عدم بطلان حدود اللّه بین الکفار بطریق

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۸۳

الفحوی و الأولویهٔ؛ نظراً إلی أولویهٔ الکفار بالعقاب لکفرهم و بُعدهم عن رحمهٔ اللّه، و لا سیما البالغین منهم بعد دلالتها علی اقامهٔ الحدود بین صبیان المسلمین، و لو ناقصهً.

مدفوعهٔ: بأنّ صبیان المسلمین لما وُلدوا فی بیوت المسلمین و یکون نموّهم و حشرهم و رشدهم بین مجتمع المسلمین یکون للمسلمین حقوق علیهم بمقتضی ذلک، مع أنّهم تابعون لآبائهم فی مختلف شئون العیش، و مقتضی ذلک نفوذ قوانین الاسلام و حدوده الجزائیهٔ فی حقهم بحسب مبلغ سنّهم، و هذا بخلاف الکفار الحربیین الذین لا علقهٔ لهم مع المسلمین و لا حقوق بینهم، بعد فرض عدم تکلیفهم بالفروع. و من أجل ما قلناه لا مدفع من احتمال وجود الخصوصیهٔ فی صبیان المسلمین.

و علی أیّ حال یشکل الاستدلال بهذه الروایهٔ؛ لضعفها سنداً و دلالهٔ؛ لوجود القرینهٔ الحالیهٔ السیاقیهٔ الصارفهٔ إلی المسلمین. و لا أقل من احتماله. و مع احتمال الخلاف ینهدم أساس الاستدلال.

ثمّ إنّه یستفاد من الأخبار المعتبرهٔ تعلّق الحدود بالکفار و المشرکین و وجوب إقامتها علیهم إذا ارتکبوا الجنایهٔ و المحرّمات فی بلاد المسلمین، أو ارتکبوها فی غیر بلاد المسلمین و لکن رفعوا النزاع إلی حُکّام المسلمین، دون ما إذا ارتکبوها فی بلادهم و لم یرفعوا النزاع إلی حکّام المسلمین مطلقاً، سواءٌ رفعوا النزاع إلی حکّام غیر المسلمین أو لم یرفعوا النزاع إلی حاکم أصلًا.

من هذه النصوص: صحیح أبی بصیر، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن دیهٔ الیهود و النّصاری و المجوس، قال: هم سواء ثمانمائهٔ درهم، قلت: إن اخذوا فی بلاد المسلمین و هم یعملون الفاحشهٔ أ یقام علیهم الحدّ؟ قال علیه السلام: نعم یحکم فیهم بأحکام

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۸۴

المسلمین» «۱».

و منها: روایهٔ أبی بصیر عن أبی جعفر، قال: «إنّ الحاکم إذا أتاه أهل التوراهٔ و أهل الانجیل یتحاکمون إلیه کان ذلک إلیه، إن شاء حکم بینهم، و إن شاء ترکهم» «۲». و یقتضیه قوله تعالی: «فَإِنْ جٰاؤُکَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ» «۳». و ظاهر الروایهٔ الحکم بینهم بأحکام المسلمین، کما هو الظاهر الآیهٔ الشریفهٔ و صریح صحیح أبی بصیر.

النصوص الدالهٔ علی إقامهٔ الحدِّ علی الکافر المتجاهر بشرب الخمر

أما الطائفة الثانیة: فهی نصوص دلّت علی وجوب إقامة الحد علی الکافر الذمی المتجاهر بشرب الخمر، بل أیّ مسکر، بل یدل بعض نصوص هذه الطائفة باطلاقه علی إقامته الحدّ علی مطلق الکافر المتجاهر بشرب الخمر، سواءٌ کان ذمّیاً أو حربیاً.

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من أبواب دیات النفس، ح ۸.

(۲) الوسائل: ب ۲۷، من أبواب کیفیة الحکم، ح ۱.

(۳) المائدة: ۴۲.

و قد دلّت علی ذلک نصوص صحیحة.

منها: صحیح أبی بصیر عن أبی عبد اللّه، قال: «کان علیٌّ علیه السلام یجلد الحرَّ و العبد و الیهودیَّ و النصرانیَّ فی الخمر ثمانین» «۱».

و منها: مضمر أبی بصیر قال: «قال حدّ الیهودی و النصرانی و المملوک فی الخمر و الفریة سواء؛ و إنّما صولح أهل الذمة علی أن یشربوها فی بیوتهم» «۲». و مضمرة فی حکم الصحیح. و قوله: «الفِریة»؛ أی الافتراء، و المقصود حدّ القذف.

و فی موثقه الآخر قال: «کان أمیر المؤمنین علیه السلام یجلد الحرّ و العبد و الیهودی و النصرانی فی الخمر و النبیذ ثمانین، قلت: ما بال الیهودی و النصرانی؟ فقال: إذا أظهروا ذلک فی مصر من الأمصار، لأنّهم لیس لهم أن یظهروا شربها» «۳».

و لا یخفی أنّ سؤال الراوی؛ استعجاباً، بقوله: «و ما بال الیهودی»، کاشف عن عدم تکلیف الکفّار بالفروع فی اعتقاده و ارتکازه، و من أجل ذلک سأل الامام عن وجه إقامة الحدّ علیه. و الامام لم یعلّل فی الجواب بکون الکفار مکلّفین بالفروع، بل إنّما وجّه ذلک بمنعهم عن إظهار المعصیة حسب عهد الذمة، أو فی نفسه سدّاً عن شیوع الفساد و الفحشاءِ و حفظاً لحرمة الاسلام و المسلمین، بل لکلتا الجهتین؛ فانّ کلّاً منهما یصلح لأنّ یکون حکمه تشریع الحدّ علی المتجاهر منهم، و من هنا یشمل الملاک المعلّل به فی هذه النصوص للکافر الذمی و الحربی کلیهما.

و منها: حسنة محمد بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال: «قضی أمیر المؤمنین علیه السلام أن یُجلد الیهودی و النصرانی فی الخمر و النبیذ المسکر ثمانین جلدة إذا أظهروا شربه فی مصر من أمصار المسلمین، و کذلک المجوس، و لم یعرِّض لهم إذا شربوها فی منازلهم و کنائسهم حتّی یصیر بین المسلمین» «۴». قوله: «قضی أن یُجلد» أی قرَّر و حکم کلّیاً، لا فی واقعة، و إلّا لکان الأنسب التعبیر بقوله: «قضی بذلک».

---

(۱) الوسائل: ب ۶، من أبواب حدّ المسکر، ح ۴.

(۲) المصدر: ح ۵.

(۳) المصدر: ح ۲.

(۴) المصدر: ح ۳.

و مما دلّ علی ذلک ما رواه عبد اللّه بن جعفر الحمیری فی قرب الاسناد عن عبد اللّه بن الحسن، عن علی بن جعفر، عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال: «سألته عن یهودی، أو نصرانی، أو مجوسی اخذ زانیاً، أو شارب خمر، ما علیه؟ قال علیه السلام: یقام علیه حدود المسلمین، إذا فعلوا ذلک فی مصرٍ من أمصار المسلمین أو فی غیر أمصار المسلمین إذا رفعوا إلی حکّام المسلمین» «۱».

و لکن هذه الروایة ضعیفة بعبد اللّه بن الحسن؛ إذ لم یوثّقه أحدٌ من مشایخ الرجال، بل هو مجهول لم یتعرّض أحدٌ لحاله. و لم یرو

الشيخ الحرّ هذه الرواية عن كتاب على بن جعفر حتى يُصحّح بهذا الطريق. فتحصّل أنّ هذه الرواية ضعيفة سنداً. و لكن الأمر سهل بعد دلالة النصوص المعتبرة على مضمونها. و أما إذا رفعوا الأمر إلى الحاكم، فقد دلّ على اقامة حدود الاسلام و أحكام المسلمين عليهم- مضافاً إلى هذه الرواية- رواية أبى بصير و الآية الشريفة السابق ذكرهما آنفاً.

و يُفهم من هذه النصوص أنّ الكفار إنّما يستحقون الحدّ لجهرهم بالمعاصى و تجاهرهم بارتكاب المحرّمات و نقض أحكام الشريعة. و هذا فى الحقيقة لأجل نقضهم عهد الذمة؛ لأنّ عدم نقض أحكام الشريعة جهاراً و عدم تجاهرهم بالمعصية كان من موارد عهدهم مع والى المسلمين. فلا دلالة لهذه النصوص على كونهم مكلّفين بالفروع، بل لها إشعارٌ بعدم تكليفهم بالفروع؛ إذ لو كانوا مكلّفين بالفروع كالمسلمين، لعوقبوا باجهار المعاصى، بل مطلقاً حتى خفاءً، من غير حاجة إلى عهد الذمة و نقضه.

و ذلك أوّلًا: لتعلق النهى فى هذه النصوص باظهار المعصية، لا بارتكابها فى بيوتهم و كنائسهم بمجرد قيام البيّنة العادلة. فلو كانوا مكلّفين بالفروع،

---

(۱) الوسائل: ب ۲۹، من مقدمات الحدود، ح ۱.

لاستحقوا الحد بمجرّد ذلك، كما هو الثابت بالنص و الفتوى و الاجماع فى حق المسلمين.

و ثانياً: لدلالة هذه النصوص على عدم منع والى المسلمين إيّاهم عن ارتكاب المعصية فى بيوتهم و كنائسهم، بل إنّما صالحهم على ارتكابهم ذلك فى بيوتهم و كنائسهم. فلو كانوا مكلّفين بتركها لم يكن يصالحهم على ذلك. و ليس ذلك لسقوط الحدّ عنهم بالمصالحة بعد ثبوته لكونهم مكلّفين بالفروع، كما يظهر من صاحب الجواهر، «۱» بل إنّما كان لما قلناه. و ذلك لعدم مشروعية المصالحة على دين اللّه و حدوده لأحد من خلقه. و قد كان الأنبياء مكلّفين على إجراء حدود اللّه، لا المصالحة مع الناس عليها. هذا كله فى حدّ شرب المسكر.

النصوص الدالّة على وجوب إقامة حد الزنا على الكفار

و أمّا حدّ الزنا فقد دلّت طائفة من النصوص على وجوب إقامته على الكفار. و ظاهرها عدم اختصاص وجوب إقامته عليهم بصورة التجاهر و لا لأجل نقض عهد الذمة، كما يظهر من النص و الفتوى، بل لأجل هتك حرمة الاسلام و المسلمين و الافساد بينهم. و على أىّ حال لا دلالة لهذه النصوص كون إقامة الحد عليهم لأجل تكليفهم بالفروع لو لم تدلّ على عدمه.

و قد صرّح فى الجواهر بعد دخل عهد الذمة و نقضه فى ذلك؛ حيث قال:

«سواءٌ كان بشرائط الذمة أو لا، فان حدّه القتل بلا خلاف أجده، بل الاجماع بقسميه عليه، بل المحكى منهما مستفيض» «۲».

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۴۱، ص ۴۶۰.

(۲) جواهر الكلام: ج ۴۱، ص ۳۱۳.

فمن هذه النصوص ما دلّ على إجراء حد الزنا على الكافر إذا زنى بالمسلمة فى بلاد المسلمين، كما دلّ عليه صحيح أبو بصير، قال: «سألت أبا عبد اللّه عليه السلام عن دية اليهود و النّصارى و المجوس، قال: هم سواء ثمانمائة درهم، قلت: إن اخذوا فى بلاد المسلمين و هم يعملون الفاحشة أ يقام عليهم الحدّ؟ قال عليه السلام: نعم، يحكم فيهم بأحكام المسلمين» «۱».

و منهـا: ما ورد فی الکافرة الزانیـة فـدلّ علی تسـلیمها إلی أهل ملّتها، کما یسـتفاد ذلک من معتبرة السـکونی عن جعفر بن محمـد عن آبائه علیهم السـلام: «أنّ محمّد بن أبی بکر کتب إلی علی علیه السـلام فی الرّجل زنی بالمرأة الیهودیة و النصرانیة، فکتب علیه السلام إلیه:

إن کان محصنـاً فارجمه، و إن کان بکراً فاجلـده مائـة جلـدة ثمّ انْفِه، و أما الیهودیـة، فابعث بها إلی أهل ملّتها، فلیقضوا فیها ما أحبّوا» «۲». قوله: انفه؛ أی احکم بنفیه و تبعیده عن بلده.

و فی ذیلهـا دلالـة علی عـدم کون مـا یسـتفاد من نصوص المقـام- من إقامـة الحـدّ علی الکفّار- لأجل تکلیفهم بالفروع، و إلّا لم یجز للحاکم تسلیم الیهودیة إلی أهل ملّتها، من غیر إقامة الحدّ علیها.

و أمّا لو زنی الکافر بالمسلمة، فالظاهر من النصوص جریان الحدّ و وجوب إقامته علی الکافر الزانی مطلقاً، کما دلّ علیه موثق حَنان بن سَدیر «۳» عن الصادق علیه السلام: «أنّه سئل عن یهودی فجر بمسلمة. قال علیه السلام: یقتل» «۴». و قد دلّ

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من أبواب دیات النفس، ح ۸.

(۲) الوسائل: ب ۸، من أبواب حد الزنا، ح ۵.

(۳) حَنان بفتح الحاء و تخفیف النون. سدیر بفتح السین و کسر الدال، قاله العلامة.

(۴) الوسائل: ب ۳۶، من أبواب حدّ الزنا، ح ۱.

باطلاقه علی وجوب إقامة حدِّ الزنا علی الکافر مطلقاً، بلا فرق بین الذمی و غیره.

و أما وجوب الاقامة، فلکون قوله: «یقتل» ارید به الأمر.

و خبر جعفر بن رزق اللّه: «أنّه قـدم إلی المتوکّل رجـل نصـرانی فجر بامرأة مسـلمة و أراد أن یقیم علیه الحـدّ، فأسـلم. فقال یحیی بن أکثم: قد هدم إیمانُه شـرکَه و فعلَه. و قال بعضـهم: یضرب ثلاثة حدود، و قال بعضهم یفعل به کذا و کذا. فأمر المتوکّل بالکتاب إلی أبی الحسن الثالث علیه السلام و سؤاله عن ذلک. فلما قدم الکتاب، کتب أبو الحسن علیه السلام: یضرب حتی یموت. فأنکر یحیی بن أکثم و أنکر فقهاء العسکر ذلک. و قالوا:

یا أمیر المؤمنین سله عن هذا؛ فانّه شیء؛ لم ینطق به کتاب و لم تجیء به السنة. فکتب:

إنّ فقهاء المسـلمین قد أنکروا هذا و قالوا: لم تجیء به سنّة و لم ینطق به کتاب. فبیّن لنا بما أوجبت علیه الضرب حتی یموت؟ فکتب علیه السـلام: بسم اللّه الرحمن الرحیم، فلمّا رأوا بأسـنا قالوا آمنا باللّه وحـده و کفرنا بما کنّا به مشـرکین، فلم یک ینفعهم إیمانهم لمّا رأوا بأسنا، سنّة اللّه التی قد خلت فی عباده و خسر هنالک الکافرون. قال: فأمر به المتوکّل، فضُرب حتی مات». «۱».

هذه الروایة ضـعیفةٌ؛ لعدم ثبوت وثاقة جعفر بن رزق اللّه، و لعلّ استشـهاد صاحب الجواهر بها فی المقام- من دون تعرّض إلی ضعف سندها- تدوینها فی کتب الأصحاب، کما نقلها فی الوسائل عن عدّة مصادر روائیة.

و یستفاد من هذا، الخبر- و لا سیما الآیة التی استدلّ بها الامام علیه السلام- عدم سقوط الحد عن الکافر باسلامه عند إرادة إقامة الحد علیه، کما أشار إلیه فی الجواهر بقوله: «قـد یقال: إنّ ظاهر الخبر المزبور عـدم سـقوط القتل عنه بالاسلام عنـد إرادة إقامـة الحد علیه، کما هو مقتضی الاستدلال بالآیة الکریمة، بل لعلّه ظاهر فی خصوص إرادة التخلص. و إطلاق الموثق السابق ظاهر أو

(۱) الوسائل: ب ۳۶، من أبواب حدّ الزنا، ح ۲ و ۱.

منزل علی غیر الفرض» «۱». و لا یخفی أنّ مقصوده من الموثّق السابق، موثّق حَنان بن سَدیر.
و أما لو احرز إسلامه حقیقة- لا خوفاً عن الحدّ-، فمقتضـی قاعدة الجب سقوط الحد عنه. و الخبر المزبور منصرف عن هذه الصورة؛ لکونه فی فرض إسلام النصرانی عند إرادة الحد. بل استشهاد الامام علیه السلام بالآیة دلّ بمفهومه علی مفاد قاعدة الجبّ. و قد سبق منّا البحث عن مفاد قاعدة الجبّ و مفادها فی المجلّد الثانی من کتابنا «مبانی الفقه الفعّال».
و قد یقال باختصاص الحکم المزبور بالذمّی؛ نظراً إلی اختصاص مورد الخبرین المزبورین به. و لکن لا شاهد فیهما علی اختصاص موردهما بالذمی. و علی فرض ذلک لا یصلح موردهما لتخصیص الحکم الکلی المستفاد منها، و لا سیّما موثّق حنّان. بل فی الریاض أنّ معقد الاجماع أعمّ منه. و یؤیّد التعمیم أنّ الکفر ملة واحدة و أولویة غیر الذمّی منه فی إقامة الحد علیه. کما أشار إلی ذلک کله فی الجواهر؛ حیث قال: «و علی کل حال فقد یتوهم من اختصاص الخبرین بالذمی- کبعض الفتاوی-، قصر الحکم علیه دون غیره من أقسام الکفار، إلّا أنّ ظاهر الریاض المفروغیة من المساواة، بل جعله معقد ما حکاه من الاجماع و غیره، و لعلّه لکون الکفر ملّة واحدة و أولویة غیر الذمی منه بالحکم» «۲».
و أما إذا تحاکم الکفار إلی حُکّام المسلمین، یتخیر الحاکم بین إجراء حدود الاسلام علیهم و بین ترک الحکم و الاعراض عنهم. و قد دلّ علی ذلک قوله: «فانّ جاءوک فاحکم بینهم أو أعرض عنهم» «۳» و تؤیّده روایة أبی بصیر عن أبی جعفر علیه السلام

(۱) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۳۱۴.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۳۱۵.

(۳) المائدة: ۴۲.

قال: «إنّ الحاکم إذا أتاه أهل التوراة و أهل الانجیل یتحاکمون إلیه کان ذلک إلیه، إن شاء حکم بینهم، و إن شاء ترکهم» «۱». و مثلها خبر عبد اللّه بن الحسن المزبور «۲».
و أما قاعدة الالزام فقد دلّت علی أخذ الکفار بدینهم و علی طبق ما یقتضیه شریعتهم فی موارد تعاملهم مع المسلمین من معاملة أو نکاح أو إرث أو طلاق و نحو ذلک. و لا ربط لهذه القاعدة بتکلیف الکفار بفروع شریعة الاسلام.
فتحصل ممّا حقّقنا: أنّ ظاهر النصوص کون جریان الحدود و إقامتها علی الکفار؛
إمّا لنقضهم عهد الذمة بتجاهرهم بالفواحش و المعاصی، کما سبق دلالة النصوص الواردة فی حدّ المسکر؛ حیث دلّت علی وجوب إقامة الحد علیهم لو تجاهروا بشرب المسکر بین المسلمین، و علی عدمه لو شربوه فی بیوتهم و کنائسهم.
و إمّا لهتکهم بحرمة الاسلام و المسلمین و الافساد بینهم. کما هو ظاهر النصوص الواردة فی إقامة حدّ الزنا علیهم مطلقاً، سواء ارتکبوه جهاراً أو خفاءً. فلا تصلح هذه النصوص للدلالة علی تکلیف الکفار بالفروع.

نظرةٌ إلی کلام صاحب الجواهر قدس سره

و یشهد لذلک تعلیل صاحب الجواهر إجراءَ حدّ الزنا

(۱) الوسائل: ب ۲۷، من أبواب کیفیة الحکم، ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۲۹، من مقدمات الحدود، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹۲

علی الکافر الزانی بأنّه هتک حرمة الاسلام و خرج عن الذمة؛ حیث قال- بعد حکمه بدفع الذمّی- الزانی بذمّیة- إلی أهل نحلته لیقیموا الحدّ علیه حسب معتقدهم-: «نعم هو مختصٌّ بما إذا کان زناؤه بغیر المسلمة- أما بها فعلی الامام قتله، و لا یجوز الاعراض، لأنّه هتک حرمة الاسلام و خرج عن الذمّة» «۱».

فانّ فی تعلیله بذلک إشعاراً بأنّ جریان الحدود و إقامتها علی الکفار لیس لأجل أنّهم مکلّفون بالفروع.

و مما یشهد لذلک عدم جواز إقامة الحد علی الکافر الذمی لو ارتکب الجنایة و المعصیة فی الخلوة مستتراً من غیر تجاهر. بل ادّعی فی الجواهر نفی الخلاف فی ذلک؛ حیث قال- عقیب فتوی صاحب الشرائع بأنّ الکافر إن تظاهر به حُدّ، و إن استتر لم یُحدّ-: «بلا خلاف أجده فیه نصّاً و فتوی» «۲».

و أحسن ما یشهد لذلک ما نقله فی الجواهر عن القواعد و شرحها للأصفهانی بقوله: «و لا حدّ علی الحربی و إن تظاهر بشربها؛ لأنّ الکفر أعظم منه. نعم إن أفسد بذلک، ادِّب بما یراه الحاکم» «۳».

هذا، و لکن أشکل فی الجواهر علی ذلک بقوله: «و فیه: أنّ الأدلّة هنا عامة فضلًا عما دل علی تکلیفهم بالفروع، و عدم إقامتها علی الذمی المتستر باعتبار اقتضاء عقد الذمة ذلک، لا لعدم الحد علیه، فتأمل جیداً» «۴».

و یستفاد من إشکاله هذا أولًا: أنّ المستفاد من نصوص إقامة حدّ المسکر علی الیهودی و النصرانی عموم شاملٌ للکافر الحربی.

و فیه: أنّ نصوص المقام صریحة فی اختصاص ذلک بالذمی کقوله علیه السلام:

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۳۳۶.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۴۶۰.

(۳) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۴۶۰.

(۴) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۴۶۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹۳

«إنّما صولح أهل الذمّة علی أن یشربوها فی بیوتهم» فی معتبرة أبی بصیر «۱».

و قد اعترف صاحب الجواهر بعدم جریان الحد علی الحربی، کما عرفت آنفاً.

و ثانیاً: کون إقامة الحدّ علی الکفار عند تجاهرهم بالجنایات و المعاصی لأجل تکلیفهم بالفروع.

و فیه: أولًا: أنّه لو کان إقامة الحدّ علی الکفار لأجل تکلیفهم بالفروع، لا معنی لتعلیل الامام علیه السلام لاقامة الحدّ علیهم بنقضهم عهد الذمة، کما عرفت آنفاً فی معتبرة أبی بصیر.

و ثانیاً: لو کان لأجل ذلک لم یختص بصورة التجاهر، بل لکان اقیم الحد علیهم عند ما ارتکبوا الجنایة فی الخلوة أیضاً إذا ثبت بالبیّنة، کما هو الأمر المعمول فی المسلمین.

و عقد الذمة و المصالحة غیر جائز علی دین اللّه و أحکامه الثابتة بحکم اللّه، بل إنّما یصلح لاجراء الحد علیهم؛ عقوبةً و تأدیباً من باب الحکومة و الحکم الولائی.

الاستدلال باطلاق الفتاوی و ردُّه

ثمّ إنّه قد یستفاد من إطلاق فتاوی الفقهاء بتعلّق الحدود و وجوب إقامتها فی حق غیر المسلمین اشتراکهم مع المسلمین فی التکلیف؛

حیث إنّهم مقام بیان شرائط الحدود، لم یشترطوا إسلام مرتکب الجنایة فی تعلّق الحدود و وجوب إقامتها.

و لکن الاستظهار المزبور مورد للمناقشة؛ حیث إنّ الفقهاء لم یکونوا بصدد ذلک. و لعلّه للمفروغیة عن کون جریان الحدود و إقامتها علی الکفار من

(۱) الوسائل: ب ۶، من أبواب حدّ المسکر، ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹۴

باب السیاسة و التأدیب و مقتضی عهد الذمّة. فمن هنا لم یشترطوا الاسلام فی جریان الحدود، من دون أن یبتنی ذلک علی تکلیفهم بالفروع. و یشهد لذلک أنّهم اتفقوا علی جریان الحدود و إقامتها علی الکفار فی الجملة و لو عند التجاهر، و لکن اختلفوا فی تکلیفهم بالفروع، مع ما سبق من کون اختصاص إقامة الحد علیهم بصورة التجاهر مخالفاً لمقتضی تکلیفهم بالفروع، کما قلنا.

هذا، و لکن الاشکال للأساس الوارد علی الاستظهار المزبور، أنّ غایة ما یلزم من إطلاق کلامهم عدم اشتراط الاسلام فی وجوب إقامة الحدّ علی الکافر.

و أما کونه مکلّفاً بالفروع و اشتراکه مع المسلمین فی التکلیف لا- یلزم من ذلک؛ لما بیّنا من کون وجوب اقامة الحد علیهم حکماً مستقلًا. و السرّ فی تشریعه ما بیّناه من سدِّهم عن هتک الحرمة المسلمین و عن إشاعة الفحشاء و الافساد بینهم و عن إهانة المحترمات فی الدین و عن وهن الاسلام و نحو ذلک من الحِکَم المستفادة من النصوص و کلمات الفقهاء.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹۵

التطبیقات الفقهیة

اشارة

۱- قضاءُ العبادات علی المرتد.

۲- اشتراط الاسلام فی الصلاة و مسألة زکاة المرتد.

۳- انعقاد یمین الکافر و ضمانة بالاتلاف.

۴- ترتّب الحرمة الأبدیة فی موارده، بعد إسلامه.

۵- إقامة الحدود علی الکفّار.

و عمدة ثمرة هذه القاعدة تظهر فی جواز إجبار الحاکم الکافرَ علی بعض الفروع بحسب ما یراه من المصلحة کإجباره علی دفع الخمس و الزکاة و ترتُّب الحدود الشرعیة المبیّنة لکثیر من المعاصی و الجنایات فی الشریعة الاسلامیة.

و قد یُتراءی ترتب هذه الثمرة علی تکلیف الکفار بالفروع، کما عرفت من کلام صاحب الجواهر و ستعرف أیضاً فی کلام غیره. فقد علّلوا ذلک بدلیل کونه مکلّفاً علیها کالمؤمن. و أیضاً تظهر الثمرة فی انعقاد النذور و الأیمان و العهود؛ مستنداً إلی هذه القاعدة، و فی ترتب آثار سایر التکالیف الفرعیة فی باب النکاح و نحوه.

و قد تعرّض الفقهاء لهذه القاعدة و تمسکوا بها- بناءً علی رأی المشهور- لفتاواهم فی فروع عدیدة من مختلف أبواب الفقه.

و لکن التمسک بها إنّما یصح و یتمّ بناءً علی رأی المشهور، لا علی المبنا المختار المخالف لرأی المشهور.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹۶

قضاءُ العبادات علی المرتد

فمن هذه الفروع قضاءُ ما علی المرتد من العبادات. فقد حکم الفقهاء علیه بالقضاء بعد رجوعه إلی الاسلام بالاستتابة و استدل شیخ الطائفة لذلک بوجهین ثانیهما هذه القاعدة؛ حیث قال:

«المرتد الذی یُستتاب یجب علیه قضاءُ ما فاته فی حال الردّة من العبادات- إلی أن قال بعد نقل أقوال العامة- دلیلنا: اجماع الفرقة المحقة و أیضاً عندنا أنّ الکفار مخاطبون بالعبادات، و من جملة العبادات قضاء ما یفوت من وجب علیه، و إذا فاتهم وجب علیهم قضاؤه، و لا یلزمنا ذلک فی الکافر الأصلی، لأنّا لو خلّینا و الظواهر لأوجبناه. و لکن ترکنا ذلک لدلیل الاجماع علی أنّه لا قضاء علیهم» «۱» و قد صرّح بذلک أیضاً ابن زهرة فی الغنیة «۲».

اشتراط الاسلام فی الصلاة و مسألة زکاة المرتد

و منها: مسألة اشتراط الاسلام فی وجوب الصلاة فقد أنکره أکثر الفقهاء و استدل العلّامة لذلک بهذه القاعدة؛ حیث قال: «و لیس الاسلام شرطاً فی الوجوب عندنا و عند أکثر أهل العلم؛ ... حیث بیَّنّا أنّ الکفار مخاطبون بالفروع» «۳».

و منها: مسألة زکاة المرتد فقد أفتی الفقهاء بوجوبها فی ماله بعد استتابته و عدم توبته و قتله. و قد أفتی العلّامة بذلک؛ مستدلًا بهذه القاعدة و ردّ بعض

---

(۱) الخلاف: ج ۱، ص ۴۴۳.

(۲) غنیة النزوع: ص ۹۹.

(۳) منتهی المطلب، ط ج: ج ۴، ص ۱۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹۷

العامّة بقوله: «و قال أحمد إذا ارتدّ قبل الحول و حال الحول مرتدّاً فلا زکاة علیه؛ لأنّ الاسلام شرط فی الوجوب، و هو غلط لما بیّنّا من أنّ الکفار مخاطبون بالفروع» «۱».

انعقاد یمین الکافر و ضمانهٔ بالاتلاف

و منها: مسألة انعقاد یمین الکافر و ترتیب آثاره.

فقد أفتی به أکثر الفقهاء، و ممّا استدلوا به لذلک هذه القاعدة، کما قال فی المسالک:

«إذا حلف الکافر باللّه تعالی علی شیء سواء کان مقرّاً باللّه کالیهودی و النصرانی و من کفره بجحد فریضة من المسلمین، أم غیر مقرّ به کالوثنی، ففی انعقاد یمینه أقوال أشهرها- و هو الذی اختاره المصنف رحمه اللّه، و الشیخ فی المبسوط و أتباعه، و أکثر المتأخرین- الانعقاد؛ لوجود المقتضی- و هو حلفه باللّه تعالی مع باقی الشرائط- و انتفاء المانع؛ إذ لیس هناک إلّا کفره و هو غیر مانع؛ لتناول الأدلّة الدالة علی انعقاد الیمین له من الآیات و الأخبار، و لأنّ الکفار مخاطبون بفروع الشرائع فیدخلون تحت عموم قوله تعالی و لکن یؤاخذکم بما عقّدتم الأیمان و غیره» «۲». و لکن خالف فی ذلک الشیخ و ابن إدریس کما نقل فی المسالک بقوله: «و قال الشیخ و ابن ادریس لا تنعقد مطلقاً لأنّ شرط صحتها الحلف باللّه و الکافر لا یعرف اللّه» «۳».

و منها: مسألة ضمان الکافر بالاتلاف. فإنّ الفقهاء بعد تسالمهم علی

(۱) تذکرة الفقهاء: ج ۵، ص ۲۱.

(۲) مسالک الأفهام: ج ۱۱، ص ۲۰۳- ۲۰۴.

(۳) المصدر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹۸

ضمان المرتد، اختلفوا فی ضمان الحربی و قد قوّی فی المسالک ضمانه؛ نظراً إلی هذه القاعدة؛ حیث قال: «و أما الحربی فأطلق الشیخ عدم ضمانه و إن أسلم، لقوله صلی اللّه علیه و آله الاسلام یجبّ ما قبله، و قیل: یضمن مطلقاً؛ لأنّه أتلف مالًا معصوماً ظلماً فیضمن، لأنّ الکفار مخاطبون بفروع الاسلام، و هو اختیار العلّامة» «۱».

ترتّب الحرمة الأبدیة فی موارده بعد إسلامه

و منها: مسألة تزوّج الکافر امرأةً و بنتها- و کانتا کتابیتین-، ثمّ أسلم بعد الدخول بهما أو بالامّ وحدها، فقد أفتی الفقهاء بحرمتهما أبداً علیه؛ معلّلًا بالآیات بدعوی صدق أمهات نسائکم و ربائبکم، و باختصاص الحرمة بالام و تعیّن نکاح البنت لو دخل بالبنت وحدها.

و قد علّل ذلک کله فی الجواهر بهذه القاعدة؛ حیث قال: «إذا تروّج الکافر امرأة و بنتها دفعة أو ترتیباً ثمّ أسلم بعد الدخول بهما و کن کتابیّتین مثلًا حرمتا أبداً علیه؛ لصدق أمهات نسائکم و صدق ربائبکم اللاتی فی حجورکم من نسائکم اللاتی دخلتم بهن. و کذا لو کان قد دخل بالامّ وحدها لذلک أیضاً بخلاف ما لو دخل بالبنت وحدها، فانه یثبت نکاحه لها، و تختص الامّ بالحرمة أبداً بامهات النساء. و الوجه فی جواز ذلک کله ما عرفت، من أنّ الکفار مخاطبون بالفروع عندنا» «۲».

(۱) مسالک الافهام: ج ۱۵، ص ۳۴.

(۲) جواهر الکلام: ج ۳۰، ص ۶۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۹۹

إقامة الحدود علی الکفّار

و منها: جریان حدّ الزنا و شرب المسکر، بل مطلق الحدود فی حق الکفار، و دعوی اشتراکهم مع المسلمین فی إقامة الحدود علیهم.

قال السید الخوئی قدس سره- بعد بیان أحکام حدّ الزنا-: «لا فرق فی الأحکام المتقدّمة بین کون الزانی مسلماً أو کافراً، و کذا لا فرق بین کون المزنی بها مسلمة أو کافرة. و أما إذا زنی کافر بکافرة، أو لاط بمثله، فالامام مخیّر بین إقامة الحد علیه، و بین دفعه إلی أهل ملته، لیقیموا علیه الحد» «۱».

و قد علّل نفی الفرق بین کون الزانی مسلماً أو کافراً باطلاقات الأدلّة «۲». و قد نفی الفرق بین الکافر و المسلم فی جریان حدّ شرب الخمر؛ مستدلًا بما دل علی إقامة الحد علی الذمّی المتجاهر بشرب الخمر بین المسلمین «۳».

و قال السید الامام الخمینی قدس سره: «و یُقتل الذمّی إذا زنی بمسلمة مطاوعة أو مکرهة، سواءً کان علی شرائط الذمة أم لا. و الظاهر جریان الحکم فی مطلق الکفار. فلو أسلم هل یسقط عنه الحد أم لا؟ فیه إشکال و إن لا یبعد عدم السقوط» «۴».

و قال: «لو ارتکب أهل الذمهٔ ما هو سائغ فی شرعهم و لیس بسائغ فی شرع الاسلام لم یعترضوا ما لم یتجاهروا به.

---

(۱) مبانی تکملهٔ المنهاج: ج ۱، ص ۱۸۷، م ۱۵۰.

(۲) راجع المصدر المزبور.

(۳) الوسائل: ب ۶، من أبواب حدّ المسکر.

(۴) تحریر الوسیلهٔ: ج ۲، ص ۴۶۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۰۰

و لو تجاهروا به، عُمِل بهم ما یقتضی الجنایهٔ بموجب شرع الاسلام من الحد أو التعزیر.

و لو فعلوا ما لیس بسائغ فی شرعهم یفعل بهم ما هو مقتضی الجنایهٔ فی شرع الاسلام. قیل: و إن شاء الحاکم دفعه إلی أهل نحلته لیقیموا الحد علیه بمقتضی شرعهم. و الأحوط إجراء الحد علیه حسب شرعنا. و لا فرق فی هذا القسم بین المتجاهر و غیره» «۱».

و لا یخفی أنّ مقصوده من قوله: «و لا فرق فی هذا القسم بین التجاهر و غیره» ما إذا ارتکبوا ما لیس بجائز فی شرعهم و نحلتهم.

و قد یشکل علی ذلک- کما فی الجواهر «۲» أوّلًا: بأنّ دفعه لاقامهٔ حکم شرعه علیه من قبیل الأمر بالمنکر و ترویجه؛ نظراً إلی کون أحکام شرعهم بعد نسخه من قبیل المنکرات.

و ثانیاً: بخبر علی بن جعفر عن أخیه موسی بن جعفر علیه السلام قال: «سألته عن یهودی أو نصرانی أو مجوسی أخذ زانیاً، أو شارب خمر ما علیه؟ قال: یقام علیه حدود المسلمین إذا فعلوا ذلک فی مصر من أمصار المسلمین، أو فی غیر أمصار المسلمین إذا رفعوا إلی حکّام المسلمین» «۳»؛ حیث دلّ بالصراحهٔ علی وجوب إقامهٔ حدود الاسلام علی الکفار لو ارتکبوا الجنایهٔ فی أمصارهم و فیما بین أنفسهم. و اختصاص مورد السؤال بشرب الخمر لا یوجب تخصیص جواب الامام علیه السلام بعد عمومیته و إلقائه علی نحو کبری کلیهٔ، کما یدل قوله علیه السلام: «غیر أمصار المسلمین»

---

(۱) تحریر الوسیلهٔ: ج ۲، ص ۵۰۶، الفرع الثانی لواحق کتاب الحدود.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴۱، ص ۳۳۶.

(۳) الوسائل: ب ۲۹، من مقدمات الحدود، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۰۱

علی عدم اختصاص الحکم بالذمّی.

و لکن سنده ضعیف بعبد اللّه بن الحسن و لم ینقله الشیخ الحر عن کتابه حتی یصحح بذلک، مع أنّ مضمون ذیله خلاف رأی المشهور.

و من هنا احتاط السید الامام بقوله: «و الأحوط إجراءُ الحدّ علیه حسب شرعنا».

إلی غیر ذلک من الفروع لا حاجهٔ إلی ذکرها. و لکنّک تعرف أنّ غالب هذه الفروع مستندٌ؛ إمّا إلی الاجماع فی خصوصها، أو إلی ظواهر الأدلهٔ اللفظیهٔ، و قلَّ منها ما یُستند إلی هذه القاعدهٔ فقط.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۰۲

[قاعدهٔ الثالثهٔ] «قاعدهٔ اشتراک الأحکام» «بین العالم و الجاهل»

اشارهٔ

منصّة القاعدة و أهمیتها

مفاد القاعدة و ماهیتها

مدرک القاعدة و أدلّتها

التطبیقات الفقهیة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰۳

۱- منصّة القاعدة و أهمیتها.

۲- دفع شبهة العقاب بلا بیان.

۳- منشأ تأسیس هذه القاعدة.

۴- أوّل من تعرّض لهذه القاعدة.

منصّة القاعدة و أهمیتها

اشارة

قد أشرنا فی طلیعة البحث عن قاعدة الاشتراک إلی أنّ قاعدة اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل، ینبغی البحث عنها علی حدة؛ نظراً إلی مغایرة الوجوه المستدلّ بها لهذه القاعدة مع الوجوه المستدلّ بها لقاعدة الاشتراک المعروفة، کما ستعرف فی بیان مدرک القاعدة. فما صدر عن بعض المحققین، من إدراج هذه القاعدة فی قاعدة الاشتراک و الاستدلال لهما بوجوهٍ مشترکة، مما لا وجه له.

و إنّ لهذه القاعدة منصّة مهمّة فی علم الاصول من جهتین:

إحداهما: عند ما یقال: إنّ ما یحکم به العقل، من قبح العقاب بلا بیان إنّما یمنع من تنجّز التکلیف علی الجاهل بالحکم ما دام جاهلًا، و لا ینافی ذلک أصل ثبوت التکلیف علیه حتی یجب علیه تعلُّم الأحکام فیعاقب علی ترک تعلُّمها، و یتنجّز علیه التکلیف بعد ارتفاع جهله.

ثانیتهما: ما یترتب علی البحث عن هذه القاعدة، من تحصیل الحجّة علی وجوب الاعادة و القضاء علی الجاهل بالحکم، کما اشتهر بین الفقهاء أنّ الجاهل بالحکم کالعامد. و أیضاً یترتب علی هذه القاعدة وجوب تعلُّم الأحکام. فتکون هذه القاعدة ممهّدة لتحصیل الحجّة علی الحکم الکلی الشرعی، فهی قاعدة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰۴

اصولیة.

و وجه عقد البحث عنها فی ضمن القواعد الفقهیة، ما رأیناه، من عدم استیفاء البحث عنها و عدم تنقیحها فی محلّها من علم الاصول. و لمناسبتها فی العنوان و الماهیة مع قاعدة الاشتراک المعروفة و قاعدة اشتراک المسلمین و الکفار فی التکلیف. هذا مضافاً إلی أنّ جماعة من المحققین قد بحثوا عنها فی ضمن القواعد الفقهیة.

هذا، و لکن ذلک إنّما بلحاظ کون نتیجة البحث عن هذه القاعدة اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل. و أما بلحاظ ثبوت التکلیف للجاهل، تندرج هذه القاعدة فی القواعد الفقهیة؛ حیث إنّ تکلیف الجاهل بالفروع حکم کلی یستدل به الفقیه علی مصادیقه، من آحاد أفراد الجاهلین، بخلاف الاشتراک فانّه لیس من مقولة الحکم، و إنّما یقع الحدّ الأوسط فی قیاس الاستنباط، کما هو شأن القاعدة الاصولیة.

و بناءً علی هذا الأساس تکون القاعدة المبحوث عنها فی المقام من قبیل القواعد الفقهیة. و لا حاجة حینئذٍ إلی تجشّم توجیه عقد البحث عنها فی ضمن القواعد الفقهیة، بل عنوان البحث عنها فی المقام وجیه بلا إشکال.

دفع شبهة العقاب بلا بیان

ثمّ إنّه قد تبیّن بما قلناه دفع شبهة العقاب بلا بیان الناشئة من ظاهر عنوان هذه القاعدة.

بیان الشبهة: أنّ اشتراک الأحکام و التکالیف بین العالم و الجاهل یستتبع بالطبع اشتراکهما فی عقاب مخالفة التکلیف الثابت لهما. و هذا یوجب عقاب الجاهل بالحکم علی ما لم یعلم به. و ذلک قبیح من الحکیم؛ لاستقلال العقل بقبح

العقاب بلا بیان، و أیضاً ینافی ما دلّ علیه حدیث الرفع، من رفع ما لا یُعلم من التکالیف.

وجه الدفع أنّ الذی یدور مدار العلم، إنّما هو تنجّز التکلیف- المستتبع للثواب و العقاب- لا أصل ثبوت التکلیف و فعلیته. و إنّ حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان إنّما یمنع من تنجّز التکلیف علی الجاهل، لا أصل ثبوته المستتبع لوجوب الاعادة و القضاء بعد ارتفاع الجهل و حصول العلم، و لوجوب تعلُّم الأحکام. و هذه الثلاثة فی الحقیقة عمدة الثمرات المترتبة علی هذه القاعدة و بذلک تبدو أهمیتها.

و إلی ما قلناه قد أشار صاحب الکفایة بقوله: «فان الحکم المشترک بین العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل لیس إلّا الحکم الانشائی المدلول علیه بالخطابات المشتملة علی بیان الأحکام للموضوعات بعناوینها الاوّلیة بحسب ما یکون فیها من المقتضیات» «۱».

منشأ تأسیس هذه القاعدة

و من النکات التی ینبغی التنبیه علیها فی هذا المجال أنّ الوجه فی تأسیس هذه القاعدة و البحث عنها و إثباتها، إنّما هو إبطال القول باختصاص الأحکام بالعالمین و بمن قامت عنده الحجة، و أنّه من لم یعلم بالحکم و لم تقم عنده حجّة علیه لا حکم فی حقّه حقیقةً. و من هذا الزعم الباطل نشأ القول بالتصویب الباطل المبنی علی دوران الحکم الواقعی مدار مؤدّی الأمارة و أنّ الجاهل بالواقع لا حکم له غیر ما أدّت إلیه الأمارة، و أنّه لا فوت للتکلیف الواقعی عند تبیّن خطاء الأمارة و انکشاف الخلاف حینئذٍ.

---

(۱) کفایة الاصُول: ج ۱، ص ۱۳۷.

و إنّ باثبات هذه القاعدة ینهدم أساس هذا الزعم الباطل، و ینتفی ما رتّبوا علیه من الآثار و الأحکام.

و ممّا یشهد لما قلناه، کلام الشیخ الأعظم الأنصاری: فانه بعد ما قسّم التعبُّد بالأمارات إلی الطریقیة و السببیة، قسّم السببیة إلی ما یؤول إلی التصویب الباطل- عند المخطّئة الموجب لاختصاص الحکم بالعالمین- و إلی ما لا یوجب التصویب و یلائم اشتراک التکلیف بین العالم و الجاهل.

ثمّ حکم ببطلان القسم الأوّل، و استدلّ لبطلانه، بقوله: «و أن یکون الحکم- مطلقاً- تابعاً لتلک الأمارة، بحیث لا یکون فی حقّ الجاهل- مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة و عدمها- حکمٌ، فتکون الأحکام الواقعیة مختصّةً فی الواقع بالعالمین بها، و الجاهل- مع قطع النظر عن قیام أمارةٍ عنده علی حکم العالمین- لا حکم له أو محکومٌ بما یعلم اللّه أنّ الأمارة تؤدی إلیه، و هذا تصویب باطل عند

أهل الصواب من التخطئة، و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار و الآثار» «۱».

و قد عرفت من ذيل كلام أنّه قدس سره استدل بقاعدة الاشتراك و بما دلّ عليه من الأخبار لبطلان التصويب و عدم اختصاص الأحكام الواقعية بالعالمين بها.

أوّل من تعرّض لهذه القاعدة

و قد وجدتُ خلال التحقيق السيد المرتضى قدس سره أوّل من تعرّض لمضمون هذه القاعدة و تنقيح مفادها؛ حيث إنّه فى مسألة العاقد حال الاحرام عن جهلٍ، تعرّض لبيان وجه ما أفتى به الفقهاء فى هذه المسألة و فى فروع كثيرة اخرى، من سقوط الحكم الشرعى عن

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۱، ص ۱۱۳.

الجاهل، و نبّه على ما قد يخطر بالبال من الاشكال على ذلك؛ نظراً إلى اتفاق الأصحاب على عدم سقوط الحكم و التكليف عن الجاهل و اشتراكه مع العالم فى الأحكام، إلّا مع عدم تمكّنه من الاتيان و الامتثال، و إلّا ليلزم كون الجهل سبباً لسقوط جميع التكاليف العقلية و الشرعية الاعتقادية و العملية. و هذا لا يقوله مسلم.

ثمّ بيّن وجه ذلك- أعنى سقوط الحكم عن الجاهل فى مواضع من الفروع الفقهية فى مختلف الأبواب- بما حاصله:

أنّ العمل مع الجهل بالأحكام حرام ممنوع، و لا يجوز من المكلّف مع تمكّنه من التعلّم. و إن لا يكون حال الجاهل و العالم بالحكم سواءً فى حال العلم و الجهل من حيث تنجّز التكليف و ما يترتب على مخالفته من العقاب و الثواب.

فيسقط التكليف المنجّز عن الجاهل حال جهله، و إن ليس معذوراً فى جهله.

قال قدس سره: «ما الوجه فيما يفتى به الطائفة من سقوط الحكم الشرعى عمّن عقد نكاحاً، و هو محرم مع الجهل بالحكم؟ و ما وردت به الروايات من سقوط الحكم فى كثير من المواضع مع الجهل به؟

مع اتفاق العلماء على أنّ الجهل لا يبيح سقوطه إلّا عمّن لا يتمكّن به ... و لو لا ذلك، لكان الجهل سبباً مبيحاً لسقوط ما يلزم عليه من التكاليف العقلية و الشرعية. و هذا شيءٌ لا يقوله مسلمٌ.

الجواب:

اعلم أنّ الجهل ممّن كلّف العلم و له إليه طريق، لا يكون إلّا معصية و تفريطاً من المكلّف، إلّا أنّ الحكم الشرعى غير ممتنع أن يتغيّر مع الجهل و لا يكون حاله مساوية لحاله مع العلم ... و العلم بالحكم كان لازماً و هو الآن أيضاً له لازم. و

إنّما دخلت الشبهة على من يظنّ أنّه بالجهل يسقط عنه وجوب العلم. و ما كذلك قلنا. و إنّما ذهبنا إلى تغيّر الحكم الشرعى الذى تغيُّره موقوف على المصالح التى لا يعلم وجوهها إلّا علّام الغيوب جلّت عظمته» «۱».

مقصوده من قوله: «و العلم بالحكم » ... أنّ الحكم لمّا كان ثابتاً فى حق الجاهل واقعاً يجب عليه تعلّمه، بلا فرق بين قبل المخالفة و بين ما بعدها.

و حاصل جوابه: أنّ السؤال المزبور إنّما نشأ من شبهة عدم ثبوت الحكم الإنشائى فى حق الجاهل و سقوط وجوب تعلّمه عنه، و هذا لم نقل به قطّ. و إنّما:

قلنا بتغیّر الحکم حسب ما یتبعه من المصالح و الملاکات الکائنة فی رتبة تشریع الأحکام التی تدور مدارها کیفیة جعل الأحکام الشرعیة. و هذه الملاکات خارجة عن حدّ إدراک البشر و فوق عقله و فهمه، و لا یعلمها إلّا علّام الغیوب جلّت عظمته.

و لا یخفی علیک أنّ ما بیّناه- قبل نقل کلام السید المرتضی و بعده-، لُبّ مراده و مغزی مطلوبه.

و قد عرفت من صدر کلامه- المتضمّن لبیان الاشکال- أنّه أذعن باتفاق العلماءِ علی عدم سقوط التکلیف بالجهل و اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

و المتحصّل من جوابه: اشتراک التکلیف فی أصل ثبوته بین العالم و الجاهل. و من هنا یجب علی الجاهل تعلُّمه، إلّا فی موارد عُلم بالدلیل تغیُّره بالجهل و العلم کتغیّره بحسب ملاکات الأحکام المعلومة عند اللّه.

و نظیره ما قال فی جواب سؤالٍ فی مسألة: من أتم صلاته فی السفر عن

---

(۱) رسائل المرتضی: ج ۲، ص ۳۷۰- ۳۷۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۰۹

جهل بالحکم.

قال: «ما الوجه فیما یفتی به الطائفة، من سقوط فرض القضاء عمن صلّی من المقصّرین صلاة مُتِمٍّ، بعد خروج الوقت، إذا کان جاهلًا بالحکم فی ذلک...

الجواب: إنّا قد بیّنا أنّ الجهل- و إن لم یکن صاحبُه معذوراً، بل ملوماً مذموماً- لا یمتنع أن یتغیّر معه الحکم الشرعی و یکون حکم العالم بخلاف حکم الجاهل» «۱».

لکن یرد علیه أنّ سقوط الحکم عن الجاهل المتمّ صلاته فی السفر من قبیل ما عُلِم فیه تغیّر الحکم بالدلیل، من الاجماع و النص الخاص؛ خلافاً لمقتضی قاعدة الاشتراک، و لا بد من الاقتصار علی مورده؛ اقتصاراً فیما خالف القاعدة علی موضع النص.

و علی ضوء هذا البیان عرفت ما فی جواب السید الماتن من الضعف و الاجمال.

---

(۱) رسائل المرتضی: ج ۲، ص ۳۸۳- ۳۸۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۱۰

مفاد القاعدة

اشارة

۱- خروج الجاهل بالموضوع عن نطاق هذه القاعدة.

۲- شمول القاعدة للجاهل القاصر.

۳- المناقشة فی کلام السید الخوئی.

۴- ثمرة القاعدة فی الفقه.

۵- إنّما الاشتراک فی الحکم الانشائی الفتوائی.

إنّ مفاد هذه القاعدة- کما یلوح من عنوانها- اشتراک الأحکام الشرعیة- التکلیفیة و الوضعیة- بین العالم و الجاهل؛ بمعنی ثبوت

الحکم الواقعی و تشریعه لـذات الموضوع، مع قطع النظر عن علم المکلّف و جهله به، و عـدم انتفاءِ آثاره التکلیفیـة و الوضـعیة لأجل الجهل المکلّف به.

خروج الجاهل بالموضوع عن نطاق هذه القاعدة

و لا یخفی أنّ هذه القاعدة لا نظر لها إلی اشتراکهما فی التکلیف بلحاظ العلم و الجهل بالموضوعات.
بیـان ذلـک: أنّه تارة: یُعلم أو یُجهل نفس الحکم، فیکون الحکم معلوماً أو مجهولًا للمکلّف، و اخری: یُعلم أو یجهل موضوع الحکم.
و علی الأوّل یکون المکلّف عالماً أو جاهلًا بالحکم نفسه، و علی الثانی یکون عالماً أو جاهلًا بموضوع الحکم.
و الکلام فی اشتراک الجاهل و العالم فی التکلیف یمکن أن یقع بلحاظ کلّ من الصورتین المزبورتین.
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۱۱
و المقصود من هذه القاعدة هو الصورة الاولی؛ أی اشتراک الجاهل و العالم فی التکلیف بلحاظ العلم و الجهل بالحکم، لا الموضوع.
و السرُّ فی ذلک وضوح الاشتراک بلحاظ الثانی؛ ضرورة وضوح عدم أخذ العلم بالموضوعات فی تشریع الأحکام؛ حیث إنّ الأحکام تتعلّق بطبائع الموضوعات المقـدّر وجودها علی سبیل القضایا الحقیقیـة، لا بأفرادها و مصادیقها الموجودة المعلومـة للمکلّفین. و إنّ ما ادُّعی من الاجماع و تواتر الأخبار إنّما یکون معقده و مدلوله هو اشتراکهما فی التکلیف بلحاظ العلم و الجهل بنفس الحکم.
و أما الناسـی، فهو خارج عن مصبّ هـذه القاعـدة؛ نظراً إلی تغایر عنوانه مع الجاهل، فیخرج عن مقعد الاجماع و منصـرف نصوصـها. اللّهم إلّا بتنقیح الملاک.
هذا مضافاً إلی خروج الناسی عن حکم الجاهل فی کثیر من الفروع عن مختلف أبواب الفقه بدلیل النصوص الخاصة.

شمول القاعدة للجاهل القاصر

و أما الغافل بالمرّة، فهو فی الحقیقـة من قبیل الجاهل المرکّب المعبّر عنه بالجاهل القاصـر. و لا فرق فی جریان هـذه القاعـدة و تمامیة أدلّتها بین الجاهل القاصر و الجاهل المقصّر، و إنّما الفرق بینهما من حیث المعذوریة و عدمها.
و من هنـا تعمّ هـذه القاعـدة الجاهـل البسـیط المعبَّر عنه بالجاهل المقصـر، و الجاهل المرکّب المعبّر عنه بالجاهل القاصـر کلیهما علی السواء؛ حیث لا ـ دخـل للتقصـیر و القصور و لا ـ بساطـة الجهل و ترکیبه فی شـمول القاعـدة و عـدمه، بعـد ما کان بلحاظ ما قبل مرتبة التنجّز، غایة الأمر یجب علی المقصّر تعلّم الأحکام؛
مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۱۲
لاحتماله الخلاف و تمکّنه من تحصـیل العلم، بخلاف القاصر. و من هنا یستحق الجاهل المقصر العقوبة بالاخلال فی تکالیفه، بخلاف القاصـر. و إلّا لا ـ فرق بینهمـا من حیث ثبوت أصـل التکلیف الإنشـائی و عـدم تنجّزه حال الجهل. و تظهر الثمرة فی وجوب الاعادة و القضاء علیهما بعد ارتفاع الجهل؛ نظراً إلی صدق الفوت بعد ما کان التکلیف ثابتاً مکتوباً فی دفتر التشریع فی حقّهما.
و إلی ذلک أشار المحقق البجنوردی بقوله:
«فالعامد إلی الاخلال- و لو کان من جهة الجهل بالحکم قصوراً أو تقصـیراً أو من جهة نسـیان الحکم؛ حیث إنّ الأمر الأوّل لم یسـقط عنه؛ لأنّ الجهل بالحکم لا یوجب سـقوط الأمر مطلقاً، قصوراً کان أو تقصـیراً أو نسـیاناً، و ذلک للإجماع علی اشتراک التکالیف بین العـالم و الجاهـل بها، و بعضـهم ادّعی تواتر الأخبار علی ذلک- و لا فرق فی ذلک بین الجهل قصوراً أو تقصـیراً، و إنّما الفرق بینهما

فی أنّ الجاهل المقصّر یستحق العقاب دون القاصر- فلا یکون له خطاب جدید «أعد»، بل المحرّک له نحو الاتیان بالمأمور به الکامل التام الأجزاء و الشرائط، هو الأمر الباقی إلی زمان ارتفاع الجهل بکلا قسمیه، و أیضاً إلی زمان ارتفاع نسیان الحکم و حصول العلم به» «۱». و لا یخفی أنّ قوله: «فلا یکون له خطاب» خبرٌ لقوله: «فالعامد إلی الاخلال».

المناقشة فی کلام السید الخوئی

و علی ضوء ما بیّناه اتّضح ضعف ما یظهر من بعض الأعلام من اختصاص هذه القاعدة بالجاهل البسیط؛ حیث قال: «و ما یقال من أنّ الأحکام مشترکة بین العالم و الجاهل،

---

(۱) القواعد الفقهیة: ج ۱، ص ۸۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۱۳

فانما هو فی مورد الجهل البسیط الذی یُتمکن من الامتثال فی مورده، لا الجهل المرکب و القطع بالخلاف الذی لا یتمکن من الامتثال أصلًا» «۱».

وجه الضعف أن المانع من الاشتراک إنّما هو قبح العقاب بلا بیان، و هذا المحذور إنّما یترتب علی تنجّز التکلیف علی الجاهل بالحکم حال جهله. و أما أصل ثبوت التکلیف الانشائی، فلا محذور فی ثبوته فی حق الجاهل القاصر و اشتراکه بینه و بین الجاهل المقصر.

ثمرة القاعدة فی الفقه

تظهر ثمرة هذه القاعدة بالنسبة إلی الاعادة فیما إذا أخلّ المصلّی فی الصلاة بغیر الأرکان عن جهل بالحکم.

دون ما إذا لم یأت بالواجب و ترکه بالمرّة عن جهل بالحکم، ثمّ ارتفع جهله فی أثناء الوقت، ضرورة توجّه الخطاب إلیه و تنجُّز التکلیف فی حقه بمجرد ارتفاع جهله فی داخل الوقت. بلا حاجة إلی قاعدة الاشتراک. و هذا الفرض خارج عن محل الکلام، مع ندرة وقوعه. و إنّما الکلام فیما إذا أخلّ ببعض أجزاءِ الواجب و شرائطه عن جهل بالحکم.

فمقتضی هذه القاعدة حینئذٍ وجوب الاعادة فی الوقت إذا ارتفع جهله فی الوقت، و القضاء فی خارجه. و لکن حکم جماعة- و منهم السید فی العروة- بعدم وجوب الاعادة حینئذٍ، فضلًا عن القضاءِ و إجراءِ حکم السهو علیه، و کذا فی الجهر و الاخفات. و قد قام الاجماع فی الجهر و الاخفات، و لکن فی غیره کلامٌ و سیأتی البحث عن ذلک فی التطبیقات الفقهیة.

و من ذلک الصلاة فی المغصوب جاهلًا بالحکم، فحکم السید بصحة

---

(۱) معتمد العروة/ کتاب الحج/ للسید الخوئی: ج ۳، ص ۷۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۱۴

صلاته و عدم وجوب الاعادة فی الوقت و القضاء فی خارجه. و لکن أشکل علیه السید الحکیم مستدلًا بهذه القاعدة.

و أما فی القضاء فلا فرق بین الصورتین المزبورتین و تجری فیه القاعدة مطلقاً؛ نظراً إلی کونه فرع صدق الفوت.

و منها: ارتفاع حرمة الجمع بین الاختین مع الجهل بالحکم.

و منها: عدم بطلان المغارسة مع الجهل بالحکم.

و منها: ارتفاع الحرمة المؤبّدة عن المُحرِم العاقد عن جهلٍ بالحکم. ذهب إلیه السید الخوئی و حکم بعدم اشتغال ذمّته لو ارتفع جهله بعد زوال الاستطاعة.

إلی غیر ذلک من الفروع الخارجة عن مصبّ القاعدة المبحوث عنها فی المقام بالنص أو الاجماع. و فی غیر موارد النص و الاجماع لا بد من العمل بالقاعدة؛ اقتصاراً فیما خالف القاعدة علی موضع النص.

إنّما الاشتراک فی الحکم الانشائی الفتوائی

ثمّ إنّ العلم لمّا کان شرطاً فی تنجز التکلیف، لا مناص من کون اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل بلحاظ قبل مرتبة التنجّز. و ذلک لقبح عقاب الجاهل بالحکم علی ترک العمل به أو مخالفته؛ لأنّه من العقاب بلا بیان، و هو قبیح علی الحکیم.

و من أجل ذلک قد خصّص صاحب الکفایة مصبّ هذه القاعدة بالحکم الانشائی، بقوله: «فانّ الحکم المشترک بین العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل لیس إلّا الحکم الانشائی المدلول علیه بالخطابات المشتملة علی بیان الأحکام

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۱۵

للموضوعات بعناوینها الاوّلیة بحسب ما یکون فیها من المقتضیات» «۱».

و من جانب آخر قد أثبتنا فی محلّه أنّ الأحکام إنّما تتعلّق بالطبائع فی مرحلة التشریع و الانشاء. فاذا تعلّقت بطبائع الموضوعات و ذواتها، تدور فعلیتها مدار تحقق موضوعاتها بلا فرق بین العالم و الجاهل، فتشمل العالمین و الجاهلین علی حدّ سواء لا محالة فی مرحلة الانشاء و الفعلیة، نعم یختصّ تنجّزها بالعالمین.

و لا إشکال فی دخول جمیع الأحکام الأولیة و الثانویة فی مصبّ هذه القاعدة، فتشمل کلّ ما یکون من قبیل حکم اللّه المعبّر عنه بالحکم الفتوائی.

و أما الحکم الانشائی الصادر من الفقیه و الحاکم الشرعی، فهو خارج عن مصبّ القاعدة؛ نظراً إلی تعلّقه بالأشخاص، لا بالطبائع. نعم قد یصدر من الفقیه الحکم الکلی کقوله: «الیوم استعمال التوتون و التنباکو حرام فی حکم محاربة صاحب الزمان» و مثل هذا الحکم الانشائی یدخل فی مصبّ هذه القاعدة؛ نظراً إلی وجود ملاکها فیه. و لکنه خارج عن مقصود الباحثین و المتعرّضین لهذه القاعدة، مع عدم کونه من قبیل حکم اللّه، و إن ینتهی فی أسناده و أدلّته إلی حکم اللّه.

---

(۱) کفایة الاصول: ج ۱، ص ۱۳۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۱۶

مدرک القاعدة

اشارة

۱- الاستدلال بالاجماع.

۲- الاستدلال بالروایات.

استُدلّ لهذه القاعدة بأربعة وجوه، و هى:

۱- الاجماع، ۲- الأخبار المتواترة، ۳- إطلاق أدلّة الأحكام، ۴- حكم العقل.

الاستدلال بالاجماع

يستفاد من كلام السيد المرتضى اتفاق العلماء على مضمون هذه القاعدة. قال: «و ما وردت به الروايات من سقوط الحكم فى كثير من المواضع مع الجهل به، مع اتفاق العلماء على أنّ الجهل لا يبيح سقوطه، إلّا عمّن لا يتمكّن به» «۱». و قد سبق آنفاً تفصيل كلامه.

و قد نسب فى الحدائق القول باشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل إلى المشهور و فرّع عليه بطلان عبادة الجاهل؛ حيث قال: «المقدّمة الخامسة: فى حكم الجاهل بالأحكام. و قد اختلف فى ذلك كلام علمائنا الأعلام. فالمشهور بينهم عدم المعذورية. إلّا فى أحكام يسيرة كحكمى الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام. و فرعوا على ذلك بطلان عبادة الجاهل- و هو عندهم من لم يكن مجتهداً و لا مقلّداً- و إن طابقت الواقع؛ حيث أوجبوا معرفة واجبها و ندبها و إيقاع كل منهما على وجهه ... و ذهب جمعٌ من المتأخرين و متأخريهم إلى معذورية الجاهل مطلقاً إلّا فى مواضع يسيرة، حتى حكم بعض متأخرى

---

(۱) رسائل المرتضى: ج ۲، ص ۳۷۰- ۳۷۱.

المتأخرين بصحة صلاة العوام كيف كانت، و اقتصر بعض على ما طابق الواقع من ذلك» «۱».

بل استظهر المحقق النائينى من كلمات الأصحاب قيام الاجماع و الضرورة على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، بعد ما أنكر ثبوت تواتر الأخبار على ذلك؛ حيث قال:

«و قد ادُّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعثر على تلك الأدلّة سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها صاحب الحدائق فى مقدمات كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الاجماع، بل الضرورة على ذلك» «۲».

و ممن استدلّ بالاجماع فى المقام، هو السيد الخوئى؛ فانّه قد صرّح فى مواضع عديدة «۳» بقيام الاجماع على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل. و ادّعاه أيضاً الشيخ المظفّر «۴»، و السيد البجنوردى «۵». هذا حال دعوى الاجماع المطلق على هذه القاعدة و قد ادّعى الاجماع أيضاً على لحوق الجاهل بالعالم فى فروع كثيرة مندرجة تحت هذه القاعدة، كالاخلال بواجبات الصلاة- غير الجهر و الاخفات- كما نقل فى الجواهر «۶» عن بعض الأصحاب الاجماع على ذلك.

و لكن الاجماع المدعى فى المقام ليس كاشفاً تعبدياً عن رأى المعصوم،

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱، ص ۷۷- ۷۸.

(۲) فوائد الاصول: ج ۳، ص ۱۲.

(۳) مصباح الاصول: ج ۲، ص ۹۶ و ۱۰۳ و ۳۴۹.

(۴) اصول الفقه: ج ۲، ص ۳۲.

(۵) القواعد الفقهية: ج ۱، ص ۸۴.

(۶) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۲۲۹.

بعد وجود وجوه صالحة للاستناد إلیها لهذه القاعدة، بل استند إلیها فی الجملة کل من تعرّض لهذه القاعدة.

الاستدلال بالروایات

قد ادّعی الشیخ الأعظم تواتر الأخبار علی وجود الحکم المشترک بین العالم و الجاهل؛ حیث قال: «و قد تواتر بوجود الحکم المشترک بین العالم و الجاهل الأخبار و الآثار» «۱».

و لا یخفی أنّ مقصوده لیس دلالة الأخبار المتواترة علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل علی النحو المطلق الذی هو مفاد هذه القاعدة؛ حتی تنفع لتأسیس الأصل الکلّی و القاعدة العامة المبحوث عنها فی المقام.

بل إنّما الظاهر من کلامه دلالة الأخبار و الآثار المتواترة علی وجود أحکام مشترکة بین العالم و الجاهل فی الجملة، و لو فی فروع کثیرة من مختلف أبواب الفقه.

و إنّ بین هذا المعنی و بین مفاد القاعدة المبحوث عنها فی المقام بوناً بعیداً.

و قد تبیّن بذلک أنّ ما استظهره بعض المحققین من کلام الشیخ الأعظم فی المقام، من دعوی تواتر الأخبار علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل علی النحو المطلق- کما هو مفاد هذه القاعدة-، فهو فی غیر محلّه.

کما سیأتی من السید الخوئی نسبته ذلک إلی الشیخ الأعظم. و قد صرّح بهذا الاستظهار الشیخ المظفّر بقوله: «و عن الشیخ الأنصاری أعلی اللّه مقامه و عن غیره أیضاً کصاحب الفصول رحمه اللّه، أن أخبارنا متواترة معنی فی

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۱، ص ۱۱۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۱۹

اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل، و هو کذلک» «۱».

و قد حکی جماعةٌ من المحققین تواتر الأخبار علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

فمن هؤلاء: المحقق النائینی؛ حیث جعل الأخبار المزبورة من قبیل متمّم الجعل الذی ینتج نتیجة الاطلاق. قال: «ثمّ إنّ متمّم الجعل تارةً: ینتج نتیجة الاطلاق، و اخری: ینتج نتیجة التقیید. فالأوّل: کمسألة اشتراک الأحکام بالنسبة إلی العالم و الجاهل، حیث حکی تواتر الأخبار علی الاشتراک» «۲».

و لکنّ المحقق المزبور نفسه أنکر ثبوت تواتر الأخبار علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل؛ حیث قال: «و قد ادُّعی تواتر الأدلّة علی اشتراک الأحکام فی حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعثر علی تلک الأدلّة سوی بعض أخبار الآحاد التی ذکرها صاحب الحدائق فی مقدمات کتابه» «۳».

و منهم: المحقق العراقی؛ حیث صرّح بورود الأخبار المتواترة علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل. «۴»

و منهم: المحقق السید الخوئی، فانّه ادّعی فی مواضع عدیدة من مباحثه الاصولیة «۵» دلالة الأخبار علی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

إلّا أنّه اعترف فی الدورة اللاحقة من مباحثه بعدم دلالة خبر علی هذه القاعدة بالخصوص؛ حیث قال: «و ما عن شیخنا العلامة الأنصاری من أنّه قد

---

(۱) اصول الفقه: ج ۲، ص ۳۳.

(٢) فوائد الاصول: ج ١، ص ١٦٣.

(٣) فوائد الاصول: ج ٣، ص ١٢.

(۴) مقالات الاصول: ج ٢، ص ۴٩٧.

(۵) مصباح الاصول: ج ٢، ص ٩۶، و ١٠٣، و ٣۴٩.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ١٢٠

تواترت الأخبـار و الآثار على اشتراك الأحكام الواقعيـة بين العالم و الجاهل، لعلّه أراد منها الروايات الدالـة على ثبوت الأحكام مطلقاً، أو أراد أخبـار الاحتيـاط و البراءة أو مـا شاكلهـا ممـا يـدل بالالتزام على الاشتراك، و إلّا فلم ترد روايـة واحـدة تـدلّ على أنّ الأحكام الواقعية مشتركة بين العالمين بها و الجاهلين» «١».

و لكن قد عرفت أنّ كلام الشيخ الأعظم ليس بالمعنى الذى استظهره هذا العَلَم حتى يرد إشكاله عليه. و ذلك لما بيّناه آنفاً، فلاحظ.

---

(١) محاضرات فى اصول الفقه: ج ٢، ص ٢٧١.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ١٢١

تحقيق نصوص المقام

١- النصوص الدالة على هذه القاعدة.

٢- ما دلّ على تشريع ما احتاج إليه العباد.

٣- ما دل على عقاب الجاهل بالحكم.

۴- ما دل على وجوب التوقف عند الجهل بالحكم.

۵- ما دل من النصوص على نفى قاعدة الاشتراك.

۶- تحقيق حال أحمد بن محمد بن يحيى العطّار.

٧- الاستدلال باطلاق الخطابات.

٨- مناقشة النائينى فى إطلاقات المقام و نقد كلامه.

٩- الاستدلال بحكم العقل.

و الـذى يقتضيـه التحقيق فى النصوص أنّه لم يـدلّ شـىءٌ منهـا على نصّ هـذه القاعـدة؛ أعنى به كبرى اشتراك الأحكـام بين العالم و الجاهل على النحو المطلق.

نعم دلّت على مفاد هـذه القاعـدة عـدّة نصوص بالالتزام أو الاطلاق، كما أشار إليه السـيد الخوئى. و لكن ورد فى مقابلها ما يعارضـها بظاهرها؛ حيث دلّ على سقوط التكليف عن الجاهل. ففى المقام طائفتان من النصوص بينهما تعارض بحسب الظاهر.

و نقدّم الكلام فى ما دل من النصوص على مفاد قاعدة الاشتراك بالملازمة.

فنقول: يمكن تقسيم هذه النصوص إلى أربع طوائف.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ١٢٢

النصوص الدالة

على هذه القاعدة

الطائفة الاولى: ما دلّ من النصوص باطلاقها أو بالالتزام على اشتراك الأحكام بين العالم و بين الجاهل.

فمن هذه النصوص ما دلّ على وجوب تحصيل العلم بالأحكام و قد استدل بهذه الطائفة الاصولى المجدّد الوحيد البهبهانى «۱».

وجه الدلالة هذه النصوص على المطلوب، أنّه لو لم يكن التكليف مشتركاً بين العالم و الجاهل، لم يجب على الجاهل تعلُّمها.

كقول النبى صلى الله عليه و آله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم» «۲».

و فى روايةٍ: «سُئل أبو الحسن عليه السلام هل يسع الناس ترك المسألة عمّا يحتاجون إليه؟ فقال عليه السلام: لا» «۳».

و عن مفضّل بن عمر، قال: «سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام: يقول: عليكم بالتفقُّه فى دين اللّه، و لا تكونوا أعراباً؛ فانّه من لم يتفقّه فى دين اللّه، لم ينظر اللّه إليه يوم القيامة و لم يزكّ له عملًا» «۴».

و عن محمد بن على بن النعمان (أبى جعفر الأحول) عن أبى عبد اللّه عليه السلام، قال:

«لا يسع الناس حتى يسألوا و يتفقّهوا» «۵».

---

(۱) الفوائد الحائرية: ص ۴۱۵- ۴۲۹.

(۲) الكافى: ج ۱، ص ۳۰ و ۳۱، ح ۱ و ۲ و ۵.

(۳) المصدر: ص ۳۰، ح ۳.

(۴) المصدر: ص ۳۱، ح ۷.

(۵) المصدر: ص ۴۰، ح ۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۲۳

وجه الدلالة- كما قلنا- أنّه لو لم يكن الجُهّال مكلّفين بالأحكام، لم يوجب عليهم تعلُّم الأحكام بالسؤال و الفحص و التفقّه فى شرايع الاسلام. و لكن لا يخفى أنّها لا تشمل الجاهل القاصر الذى لا يحتمل ثبوت حكم لنفسه فى دفتر التشريع غير ما يعمله و يعتقد عن جهل مركّب. فانّ ايجاب التعلّم لا يُعقل فى خفّه.

ما دلّ على تشريع

ما احتاج إليه العباد

الطائفة الثانية: ما دلّ على تشريع جميع ما يحتاج إليه العباد من الأحكام، كقول أبى جعفر عليه السلام:

«إنّ اللّه تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الامّة، إلّا أنزله فى كتابه و بيّنه لرسوله صلى الله عليه و آله. و جعل لكلّ شيءٍ حدّاً، و جعل عليه دليلًا يدلّ عليه، و جعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدّاً» «۱».

وجه الدلالة: أنّه دلّ على بالمطابقة دوران جعل الأحكام و تشريعها مدار احتياج المكلّفين. و دلّ بالالتزام على أنّ كلّهم سواءٌ مشتركين فى الأحكام حسب احتياجهم، بلا- فرق بين العالم و الجاهل. و بلا- فرق بين الجاهل القاصر و المقصر؛ لأنّ ملاك ثبوت التكليف فى دفتر التشريع هو احتياج البشر إلى قانون إلهى ليعمل به و يطبّق افعاله اليومية و ينظّم مجالات عيشه على أساسه، ليهديه إلى الفلاح الخالد الذى لأجله ارسال الرسل و انزال الكتب، و لا دخل لعلم العباد و جهلهم فى هذا الملاك، و لا لأنحاء الجهل دخلٌ فى ذلك.

---

(۱) المصدر: ص ۵۹، ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۲۴

ما دل على

عقاب الجاهل بالحکم

الطائفة الثالثة: ما دلّ علی عدم کون الجاهل بالحکم معذوراً فی ترک الواجبات و فعل المحرّمات و أنّه معاقبٌ علی ترک تعلّمه.

مثل: معتبرة مسعدة بن زیاد، قال: «سمعت جعفر بن محمد علیه السلام، و قد سئل عن قوله تعالی: فللّه الحجّة البالغة، فقال علیه السلام: إنّ اللّه تعالی یقول للعبد یوم القیامة: أ کنت عالماً؟ فان قال نعم، قال له: أ فلا عملت بما علمت؟ و إن قال کنت جاهلًا، قال له: أ فلا تعلّمت حتی تعمل؟ فیخصمه. و ذلک الحجّة البالغة» «۱».

ما دل علی وجوب

التوقف عند الجهل بالحکم

الطائفة الرابعة: ما دلّ بالمطابقة و الصراحة علی وجوب التوقف و الفحص و التبیُّن عند الجهل بالحکم. و دلّ بالالتزام علی ثبوت التکلیف فی حق الجاهل؛ حیث إنّه لو لم یکن فی حقّه تکلیف، لم یکن لوجوب التوقف و الفحص و التبیّن وجه.

مثل: قول الصادق علیه السلام: «إنّه لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون، إلّا الکفّ عنه و التثبت و الردّ إلی أئمة الهدی حتی یحملوکم فیه علی القصد، و یجلو عنکم فیه العمی. و یعرِّفوکم فیه الحق. قال اللّه تعالی: فاسألوا أهل الذکر إن کنتم لا تعلمون» «۲» فی حسنة حمزة بن الطیّار. قوله علیه السلام: «علی القصد»؛ أی الاقتصاد و الاعتدال من غیر إفراط و لا تفریط و لا اعوجاج، کما قال تعالی: «و منهم مقتصد» «۳»، و قال:

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۱، ص ۱۷۷، ح ۵۸.

(۲) الوسائل: ب ۱۲، من أبواب صفات القاضی، ح ۳.

(۳) الفاطر: ۳۲.

«اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوی» «۱»، و قال علی علیه السلام: «الیمین و الشمال مضلّة و الطریق الوسطی هی الجادّة» «۲».

من هذه الطائفة: قوله علیه السلام: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا و لم یجحدوا، لم یکفروا» «۳»؛ حیث دلّ باطلاقه علی وجوب التوقف عند الجهل و عدم جواز إنکار أصل ثبوت التکلیف.

و منها: صحیح عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجلین أصابا صیداً و هما محرمان، الجزاءُ بینهما؟ أو علی کلّ واحد منهما جزاءً؟ قال علیه السلام: لا بل علیهما أن یجزی کل واحد منهما الصید.

قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنی عن ذلک، فلم أدر ما علیه. فقال علیه السلام: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا، فعلیکم بالاحتیاط، حتی تسألوا عنه فتعلموا» «۴».

وجه دلالة هذه النصوص علی المطلوب أنّه لو لم یکن فی حق الجاهل تکلیفاً ثابتاً لم یکن للأمر بالاحتیاط و التوقف و السؤال و الفحص وجهٌ.

و منها: خبر ابن أبی عمیر، عن محمد بن مسکین و غیره، عن أبی عبد اللّه، قال: «قیل له: إنّ فلاناً أصابته جنابة و هو مجدور، فغسّلوه، فمات؟ فقال علیه السلام قتلوه، ألا سألوا؟! ألا یمّموه؟! إنّ شفاءَ العیِّ السؤال» «۵».

و فی خبره الآخر عن بعض أصحابنا عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «سألته عن مجدور أصابته جنابة، فغسّلوه، فمات. فقال علیه السلام: قتلوه، ألا سألوا؟! فانّ دواءَ العیّ

---

(۱) المائدة: ۸.

(۲) نهج البلاغة: الخطبة ۱۶.

(۳) المصدر: ح ۱۱.

(۴) الوسائل: ب ۱۲، من أبواب صفات القاضی، ح ۱.

(۵) الوسائل: ب ۵، من أبواب التیمّم، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۲۶

السؤال» «۱».

هـذان الخبران، فالأول منهمـا معتبرٌ، بناءً علی إرادة کفایـة وثاقـة الرُّواة عن ابن أبی عمیر من الاجماع المـدّعی فی کلام الکشّـی علی تصـحیح مـا یصـح عن أصـحاب الاجمـاع. و الثـانی معتبرٌ بنـاءً علی التسویـة بین مراسـیل ابن أبی عمیر و مسانیـده فی الاعتبار باجماع الأصحاب. و فیه کلام، بحثنا عنه مفصّلًا فی کتابنا «مقیاس الروایة» «۲»، و «مقیاس الرواة» «۳».

و لا- یخفی أنّ هـذه الطائفـة إنّمـا تتمّ دلالتها علی قاعـدة الاشتراک فی الجاهل المحتمل لثبوت الحکم الواقعی المخالف، دون الغافل المحض المعبّر عنه بالجاهل القاصر المرکّب.

و لا ریب أنّ القول بعـدم اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل و اختصاصـها بالعالمین، یرجع فی الحقیقـة إلی إنکار ثبوت حکم اللّه فی حق الجاهلین، و لا أقلّ أنّه من مصادیق ذلک.

هـذه نبـذةٌ من الأخبـار الدالـة علی هـذه القاعـدة بظاهرها، بل هی متواترة معنی؛ مضافاً إلی ما ورد من النصوص المتظافرة فی مختلف أبواب الفقه و شتّی الفروع. و قـد دلّت علی اشتراک العـالم و الجاهـل فی أحکام تلک الأبواب و الفروع، کالاخلال بواجبات الصـلاة فی غیر الجهر و الاخفات، و غیر ذلک.

و سیأتی ذکر نماذج منها فی التطبیقات الفقهیة.

---

(۱) المصدر: ح ۳.

(۲) مقیاس الروایة فی علم الدرایة: ص ۱۰۷.

(۳) مقیاس الرواة فی کلیات علم الرجال: ص ۱۷۷- ۱۹۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۲۷

ما دلّ من النصوص

علی نفی قاعدة الاشتراک

و أمّـا النصوص التی دلّت بظاهرهـا علی نفی مفـاد هـذه القاعـدة- أعنی عـدم اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل- و أنّه لا تکلیف علی الجاهل، فهی تعارض الطوائف الأربع المزبورة بظاهرها.

فمن هـذه النصوص: مـا رواه الصـدوق فی کتاب التوحیـد بقوله: «حـدّثنا أبی رحمه اللّه، قال: حـدّثنا عبـد اللّه بن جعفر الحمیری، عن أحمـد ابن محمـد بن عیسـی، عن الحجّال، عن ثعلبة بن میمون، عن عبد الأعلی بن أعین قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السـلام عمّن لم یعرف شیئاً، هل علیه شیءٌ؟ قال: لا» «۱».

هـذه الروایـة صـحیحة؛ إذ لا ضـعف فی أحدٍ من رجال سـندها. و أما دلالتها علی نفی الاشتراک، فالوجه فیه ظهور جواب الامام علیه السـلام بقوله: «لا» فی عـدم ثبوت شـیءٍ من التکلیف علی الجاهـل. فانّه قـد دلّ بعموم النکرة فی سـیاق النفی علی نفی أیّ تکلیف و وظیفة علیه.

و منها: ما رواه الصـدوق بقوله: حـدّثنا أحمـد بن محمد بن یحیی العطّار عن أبیه، عن أحمد بن محمد بن عیسـی، عن ابن فضّال، عن

داود بن فرقد، عن أبی الحسن زکریّا بن یحیی، عن أبی عبد اللّه علیه السلام، «قال: ما حجب اللّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» «۲».

---

(۱) کتاب التوحید: ص ۴۱۲، ح ۸.

(۲) کتاب التوحید ص ۴۱۳، ح ۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۲۸

تحقیق حال أحمد

بن محمد بن یحیی العطّار

هذه الروایة معتبرة أو موثقة؛ إذ لا کلام فی رجال سندها، إلّا أحمد بن محمد بن یحیی العطّار؛ حیث ادُّعی جهالته، کما یفهم من تعلیل الشیخ البهائی فی الحبل المتین تضعیف بعض الروایات بجهالة أحمد بن محمد بن یحیی. «۱» و قد نسب السید الخوئی جهالة الرجل إلی جمع منهم صاحب المدارک؛ حیث قال: «فالمتحصّل مما ذکرناه أنّ الرجل مجهولٌ، کما صرّح به جمعٌ منهم صاحب المدارک» «۲».

و لکن الأقوی اعتبار روایات أحمد بن محمد بن یحیی.

و ذلک أوّلًا: لکثرة ترضّی الصدوق و ترحّمه علیه. فانّه قد ترضّی و ترحّم علیه کثیراً فی جمیع کتبه. و إنّ ترضّیه عنه فی الخصال فقط یتجاوز عن خمسین مورد، فکیف باضافة العلل و العیون و الفقیه. و قد بحثنا و أثبتنا فی کتابنا «مقیاس الرواة» «۳» أنّ کثرة ترضّی الصدوق و ترحُّمه علی شیخ من مشایخه أمارة علی وثاقة الرجل، بل فوق حد الوثاقة، بل تثبت جلالة قدر الرجل.

و ثانیاً: لأنّ کثرة نقل الصدوق عن شیخ من مشایخه بنفسها أمارة کاشفة عن ثبوت وثاقته عنده.

أ فهل تری من ینقل عنه علماؤنا و الفقهاء المعاصرون بعض أحوال مشایخهم، أن لا یکون ثقة عندهم؟ فضلًا عمّن یروی عنه مثل الصدوق کثیراً من معالم الدین و أحکام المذهب؟!

---

(۱) راجع معجم رجال الخوئی: ج ۳، ص ۱۲۱- ۱۲۲.

(۲) معجم رجال الخوئی: ج ۳، ص ۱۲۲.

(۳) مقیاس الرواة فی کلیات الرجال: ص ۱۴۷- ۱۵۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۲۹

و ثالثاً: إنّ أحمد بن محمد بن یحیی العطار کان من مشایخ الاجازة للصدوق و غیره من مشاهیر المحدّثین و أعاظم الأصحاب. و قد بیّنا فی کتابنا «مقیاس الرواة» «۱» أنّ شیخ الإجازة إذا کان ممن اشتهر بین أعاظم الأصحاب و أجلّاء المحدثین، لا ریب فی کشف ذلک عن وثاقته، بل جلالته.

و رابعاً: إنّ ظاهر کلام السیرافی اعتماد أصحابنا الامامیة و تعویلهم علی ما نقله أحمد بن محمد بن یحیی العطار. و اعتمادهم یکشف عن وثاقة الرجل. و احتمال بنائهم علی أصالة العدالة لا یُعتنی به فی مثل أحمد بن محمد، کما أنّ تعدد طریق السیرافی إلی أحمد بن محمد بن عیسی و وقوع أحمد بن محمد بن یحیی العطار فی أحدهما، لا- یمنع من ظهور کلام السیرافی فی کون کل واحد من الطریقین معتمداً علیه، فلا یُعبأُ باشکال السید الخوئی علی ذلک «۲».

هذا مضافاً إلی اعتماد جلّ المتأخرین و فحول المحققین علی الرجل.

هذا من جهة السند. و أما من جهة الدلالة، فقوله: «موضوع عنهم»؛ أی مرفوع عنهم؛ فانّ فعل «وضع» إذا تعدّی بحرف «عن»، یفید

معنی الرفع. و تقریب الاستدلال بها لنفی الاشتراک أنّها دلّت علی رفع التکلیف المجهول عن الجاهل به.

و منها: حسنة حمزة بن الطیّار عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: «إنّ اللّه عزّ و جلّ احتجّ علی الناس بما آتاهم و عرّفهم» «۳».

هذه الروایة حسنة؛ إذ لا إشکال فی رجال سندها، إلّا حمزة بن الطیّار؛ إذ لم

---

(۱) مقیاس الرواة فی کلیات علم الرجال: ص ۱۴۵.

(۲) راجع معجم رجال الخوئی: ج ۳، ص ۱۲۲.

(۳) التوحید: ص ۴۱۰، ب ۶۴، ح ۲ و ۳.

یوثّقه الأصحاب، إلّا أنّ الکشی مدحه، و ورد فی الروایات أنّ الامام الصادق علیه السلام دعا له و ترحّم علیه. و من هنا عبّرنا عنها بالحسنة.

و وجه دلالتها علی نفی الاشتراک أنّها دلَّت بمفهوم التحدید علی عدم مؤاخذة اللّه الجاهل بما جَهِلَه من التکالیف و الأحکام.

و فی دلالتها علی نفی قاعدة الاشتراک إشکال واضح؛ إذ الکلام فی وجوب تدارک ما فات علی الجاهل بعد ارتفاع جهله و حصول علمه بالحکم.

و منها: معتبرة طلحة بن زید عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: «قرأت فی کتاب علی علیه السلام إنّ اللّه لم یأخذ علی الجهّال عهداً بطلب العلم حتی أخذ علی العلماء عهداً ببذل العلم للجهّال؛ لأنّ العلم کان قبل الجهل» «۱».

لا إشکال فی رجال سندها؛ إلّا طلحة؛ حیث إنّه عامّی، إلّا أنّ أصحابنا اعتمدوا علی کتابه، و من هنا عبّرنا عنها بالمعتبرة.

أما من حیث الدلالة، فانّما تتمّ دلالتها علی المطلوب، إذا دلّت علی أنّ الجاهل قبل أن یتعلّم الأحکام من العالم، لا یکون مأخوذاً بالتکالیف المجهولة؛ لأنّ مرجع ذلک إلی عدم ثبوت التکلیف فی حق الجاهل. و لکن فی دلالتها علی ذلک إشکالٌ، بل إنّما هی ناظرة إلی وجوب تعلیم الجاهل عند تعلّمه فی الرتبة السابقة عن وجوب التعلُّم، و إلی أنّ وجوب التعلم فرع وجوب تعلیم المتعلّم عند تعلّمه.

و هذا نظیر دلالة إیجاب السؤال علی وجوب الجواب عند السؤال؛ نظراً إلی تفرُّع الأوّل علی الثانی.

و منها: صحیحة عبد الصمد بن بشیر عن أبی عبد اللّه علیه السلام- فی حدیث من أحرم فی قمیصه جاهلًا بالحکم- قال علیه السلام: «أیّ رجل رکب أمراً بجهالة، فلا شیءَ

---

(۱) الکافی: ج ۱، ص ۴۱، باب بذل العلم، ح ۱.

علیه» «۱».

و منها: صحیحة حریز بن عبد اللّه، عن الصادق علیه السلام، عن النبی صلی الله علیه و آله، قال:

«وُضِعَ عن أمتی تسعة ... ما لا یعلمون» «۲».

و لکن مقتضی التأمل فی هذه النصوص أنّه لا یصلح شیءٌ منها لنفی اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل.

و ذلک لأنّه یرد علی الاستدلال بصحیحة عبد الأعلی بن أعین.

أوّلًا: أنّ موضوع الکلام فیه من لا یعرف شیئاً حتی أصل الاسلام و الشریعة. و ذلک لدلالة النکرة فی سیاق النفی علی العموم، و لأنّ من یعرف أصل الاسلام و یعتقد به، تصدق أنّه یعرف شیئاً.

و ثانياً: أنّ ظاهره عدم شيءٍ من التكليف المنجّز و العقاب عليه حال كونه لا- يعرف شيئاً. و ليس المنفى حال الجهل إلّا التكليف المنجّز، لما سبق من أنّ الجهل لا يمنع، إلّا التكليف المنجّز، و هذه القرينة العقلية الحافّة بالخطاب تعطى ظهوره فيما قلنا.

و يرد على الاستدلال بمعتبرة أحمد بن محمد بن يحيى العطار؛

أوّلًا: أنّ ظاهر قوله عليه السلام: «ما حجب اللّه علمه» ما لم يبيّنه الشارع من الأحكام و لم يبلّغه النبى و الأئمة إلى الناس، و عليه فيكون الحديث المزبور على وزان قوله عليه السلام: «اسكتوا ما سكت اللّه عنه». و قوله تعالى: «لا يكلّف اللّه نفساً إلّا ما آتاها»، و هذا أجنبيٌ عن محل الكلام.

و ثانياً: يحتمل كون المراد الجاهل القاصر و الناسى؛ نظراً إلى عدم كون

---

(۱) الوسائل: ب ۳۰ من أبواب الخلل فى الصلاة، ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۳۰، من الخلل الواقع فى الصلاة، ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۳۲

جهله هذا و نسيانه من فعال نفسه، بل من اللّه؛ نظراً إلى خروج الغفلة و النسيان عن الاختيار، فهذا من قبيل قوله عليه السلام «كلما غلب اللّه عليه فاللّه أولى بالعذر»، كما فى صحيح ابن سنان. فلا يشمل الجاهل المقصّر، فهو أخصّ من المدّعى.

و ثالثاً: أنّ غاية مدلولها رفع تنجيز الحكم المجهول عن الجاهل ما دام الجهل بمعنى عدم عقابه على تركه. و لا ينافى ذلك وجوب الاعادة و القضاء بعد رفع الجهل و العلم بالتكليف الفائت.

و مثله فى المناقشة قوله: «وُضع ما لا- يعلمون». و ذلك لأنّ الحكم إذا صار معلوماً بعد ارتفاع الجهل يخرج عمّا حجب اللّه علمه عن العبد و عمّا لا- يُعلم. و لأنّ القرينة العقلية و السياقية حاكمة بأنّ المرفوع، إنّما هو ما كان للعلم دخل فى إثباته، و ليس ذلك إلّا التكليف المنجّز.

و يرد على الاستدلال بحسنة ابن طيّار أنّ غاية مدلولها عدم الاحتجاج على الجاهل و لا مؤاخذته بما تركه عن جهل ما دام جاهلًا، و لا ينافى ذلك وجوب تداركه ما فاته من التكليف حال الجهل بعد العلم به؛ نظراً إلى صيرورته بعد ارتفاع الجهل معلوماً. و أما احتمال وضع المجهول و رفعه مطلقاً، حتى فى مرتبة الانشاء بسقوطه عن دفتر التشريع، فهو لا وجه له؛ لعدم تأثير لجهل المكلّف و علمه فيه. و ثمرة ذلك أنّه كلما إذا ارتفع جهله يتنجّز عليه، فلا بد من تداركه.

و أما معتبرة طلحة، فانّ موضوع الكلام فيها طلب العلم، و المقصود أنّه كما يجب على الجاهل طلب العلم، يجب على العالم التعليم و بذل علمه للجاهل فى الرتبة السابقة؛ لأنّ التعلّم فرع التعليم، فكذا وجوبه فرع وجوبه بالملازمة القطعية.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۳۳

و أما صحيحة عبد الصمد، فالمقصود لا شيءَ من العقاب على ما ارتكبه الجاهل بالحكم من المحرّمات؛ لظهور «ركب» و «على» فى ذلك. و لا نظر لها إلى ترك التكليف و عدم الاتيان بالواجب عن جهل، و على فرض شموله بالعموم- بدلالة النكرة فى سياق النفى عليه وضعاً- ظاهرها نفى العقوبة، اخروية كانت أو دنيوية كالكفّارات.

الاستدلال

باطلاق الخطابات

و مما يمكن الاستدلال به لهذه القاعدة إطلاق الخطابات المتكفّلة لتشريع الأحكام.

و ذلك لما سبق منا فى محلّه من علم الاصول «۱» أنّ الأحكام تتعلّق بالطبائع. فاذا تعلقت الأحكام فى تشريعها بطبائع الموضوعات و المتعلّقات، لا فرق فى شمولها للمكلّفين بين العالم و الجاهل.

كقوله: «وَ لَا تَجَسَّسُوا وَ لَا يَغْتَبْ بَعْضُكَمْ بَعْضاً» «۲». و «وَيْلٌ لِلْمُطَفِّفِينَ» «۳» و «وَيْلٌ لِكَلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ» «۴». و قوله عليه السلام: «إذا التقى الختانان، فقد وجب الغسل». ففى الأوّل تعلّق النهى بطبيعى التجسُّس و الاغتياب، و فى الثانى بطبيعى التطفيف و المطففين، و فى الثالث بطبيعى الهمز و اللّمز، و فى الرابع قد علّق الايجاب بطبيعى التقاءِ الختانين.

و من هذا القبيل عموم الخطابات، مثل قوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى

(۱) بدائع البحوث: ج ۳، ص ۵۰.

(۲) الحجرات: ۱۲.

(۳) المطفّفين: ۱.

(۴) لمزة: ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۳۴

الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً» «۱»، و قوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ » «... ۲»، و قوله: «يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ، قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ» «۳»، إلى غير ذلك من الخطابات الواردة فى الكتاب و السنة المتكفّلة لتشريع الأحكام.

وجه دلالة هذه الخطابات على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل.

أوّلًا: تعلُّق الأحكام فى الخطابات بطبائع الموضوعات و المتعلّقات و ذواتها الشاملة لجميع المكلّفين على حدّ سواء، بلا فرق بين العالم و الجاهل.

و ثانياً: شمول عموم «المؤمنين» و «الناس» للعالمين و الجاهلين على حد سواء.

مناقشة النائينى صلى الله عليه و آله

فى إطلاقات المقام

و لكن قد أشكل المحقق النائينى على الاستدلال باطلاق الخطابات لاثبات اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل، بدعوى أنّ العلم و الجهل- كقصد الامتثال- من الانقسامات الثانوية اللاحقة المتأخّرة عن مرتبة تشريع الأحكام، و لا يمكن تقييد الحكم بها.

(۱) النساء: ۱۰۳.

(۲) البقرة: ۱۸۳.

(۳) البقرة: ۱۸۹.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۳۵

فاذا استحال تقييد الحكم بالعلم، يستحيل ثبوت الاطلاق به بالنسبة إلى الجاهل؛ لأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد من قبيل العدم و الملكة.

و من هنا التجأَ المحقق المزبور إلى متمّم الجعل، و التزم بأنّ الاشتراك من قبيل نتيجة الاطلاق. و مراده من متمّم الجعل إنّما هو الدليل المنفصل المستقلّ عن نفس أدلّة الأحكام، كالاجماع و النصوص المستفاد منها الاشتراك و الوجوه العقلية المستدلّ بها فى المقام.

و إليك بعض فقراتٍ من نصّ كلامه.

قال قدس سره: «توضيح ذلك: هو أنّ العلم بالحكم لمّا كان من الانقسامات اللاحقة للحكم، فلا يمكن فيه الاطلاق و التقييد اللحاظى؛ لاستلزامه الدور، كما أوضحناه فى مبحث التعبدى و التوصلى، و قلنا: إنّ أخذ العلم قيداً- جزءاً أو شرطاً أو مانعاً- ممّا لا

يمكن فى مرتبة الجعل و التشريع، كما هو الشأن فى الانقسامات اللاحقة للمتعلّق باعتبار تعلّق الحكم به كقصد التعبّد و التقرّب فى العبادات. و إذا امتنع التقييد، امتنع الاطلاق أيضاً، لأنّ التقابل بين الاطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة. و لكن الاهمال الثبوتى أيضاً لا يعقل، بل لا بد إمّا من نتيجة الاطلاق أو من نتيجة التقييد؛ فانّ الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم، إمّا أن يكون محفوظاً فى كلتى حالتى الجهل و العلم، فلا بد من نتيجة الاطلاق. و إمّا أن يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط، فلا بدّ من نتيجة التقييد؛ و حيث لم يمكن أن يكون الجعل الأوّلى متكفّلًا لبيان ذلك، فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق أو التقييد، و هو المصطلح عليه بمتمّم الجعل. فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق و التقييد يكون من دليل آخر.

و قد ادّعى تواتر الأدلّة على اشتراك الأحكام فى حق العالم و الجاهل؛ و نحن و إن لم نعثر على تلك الأدلة سوى بعض أخبار الآحاد التى ذكرها «صاحب الحدائق» فى مقدمات كتابه، إلّا أنّ الظاهر قيام الاجماع، بل الضرورة على ذلك». «۱»

و قال فى موضع آخر: «و المفروض أنّه ليس للأمر إطلاق بالنسبة إلى

(۱) فوائد الاصول: ج ۳، ص ۱۱- ۱۲.

قصد الامتثال، لامتناع التقييد به الملازم لامتناع الاطلاق كما تقدم، فالأمر من هذه الجهة يكون مهملًا لا إطلاق فيه و لا تقييد، كما كان بالنسبة إلى العلم و الجهل به مهملًا لا إطلاق فيه و لا تقييد، هذا بحسب عالَم الجعل و التشريع.

و أما بحسب الثبوت و الواقع، فلا بدّ إمّا من نتيجة الاطلاق، و إما من نتيجة التقييد. و السرّ فى ذلك: هو أنّه فى الواقع و فى عالم الثبوت، إمّا أن يكون ملاك الحكم و الجعل محفوظاً فى كلتا حالتى العلم و الجهل و كلتا حالتى قصد الامتثال و عدمه، و إمّا أن يكون مختصّاً بأحد الحالين. فالأوّل يكون نتيجة الاطلاق. و الثانى يكون نتيجة التقييد...

و الفرق بين استكشاف نتيجة الاطلاق فى المقام، و استكشاف الاطلاق فى سائر المقامات، هو أنّ من عدم ذكر القيد فى سائر المقامات يستكشف أنّ مراده من الأمر هو الاطلاق. و هذا بخلاف المقام، فانَّ من عدم ذكر متمم الجعل لا يستكشف أنّ مراده من الأمر هو الاطلاق؛ لما عرفت من أنّه لا يمكن أن يكون مراده من الأمر هو الاطلاق، بل من عدم ذكر متمم الجعل يستكشف أنّه ليس له مراد آخر سوى ما تعلّق به الأمر.

و بعبارة اخرى: من عدم ذكر متمم الجعل فى مرتبة وصول النوبة إليه يستكشف أنّ الملاك لا يختص بصورة قصد الامتثال، بل يعمُّ الحالين، فيحصل نتيجة الاطلاق» «۱».

و قال بعد أسطر: «ثمّ إنّ متمّم الجعل تارة: ينتج نتيجة الاطلاق و اخرى:

ينتج نتيجة التقييد، فالأوّل: كمسألة اشتراك الأحكام بالنسبة إلى العالم و الجاهل، حيث حكى تواتر الأخبار على الاشتراك، و الثانى: كمسألة قصد

(۱) فوائد الاصول: ج ۱، ص ۱۵۹- ۱۶۰.

الامتثال فى موارد اعتباره» «۱».

و يفهم من مجموع كلامه أنّ الاطلاق على ثلاثة أنحاءِ.

الأوّل: الاطلاق اللفظى، و هو الاطلاق الناشى من لفظ طبيعى متعلّق الحكم أو موضوعه؛ نظراً إلى قابليته للصدق على أفراده و مصاديقه، فهو بمقتضى ذاته يشمل جميع أفراده، استغراقاً أو بدلًا. و إرادة بعض أفراده بحاجة إلى بيان قيد لاخراج ما هو غير المراد.

الثانی: الاطلاق المقامی. و هو الاطلاق الثبوتی؛ بلحاظ عدم خلوّ الواقع من ثبوت الحکم علی نحو المطلق أو المقیّد. فاذا لم یثبت القید- و لو بمتمّم الجعل-، لا بدّ من ثبوته علی نحو المطلق. و یکشفه عدم ذکر القید.

الثالث: الاطلاق الثابت بمتمّم الجعل. و هو فی الخصوصیات اللاحقة عن مقام الجعل بناءً علی عدم إمکان أخذها قیداً فی متعلّق الحکم فی الخطاب، فیما إذا ثبت الاطلاق بدلیل منفصل.

نقد کلام

المحقق النائینی

و قد عرفت من کلامه أنّ اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل یثبت بطریقین:

أحدهما: عدم ذکر متمم الجعل؛ حیث یکشف ذلک عن أنّ الشارع لم یُرد شیئاً سوی متعلق الأمر، و هو الحکم المتعلّق بطبیعی الموضوع و ذاته، و أنّ ملاک ثبوت الحکم لا یختص بصورة العلم، بل یعمّ حالتی العلم و الجهل فی مرحلة الثبوت و التشریع و یتبعه الاثبات و الفعلیة.

و هذا الاطلاق من قبیل الاطلاق المقامی الثبوتی، و هو غیر الاطلاق اللفظی

---

(۱) المصدر: ص ۱۶۲.

المستدلّ به فی عداد أدلّة قاعدة الاشتراک.

ثانیهما: متمِّم الجعل- بناءً علی وروده من الشارع، کما هو مقتضی التحقیق، و هو ما سبق من النصوص-؛ فانّه یقتضی نتیجة الاطلاق؛ إذ دلّ علی عدم اختصاص الأحکام- فی مرحلة الثبوت و التشریع بالعالمین و اشتراکها بین العالم و الجاهل.

و قد عرفت أنّ المحقق المزبور- بعد ما أشکل علی التمسّک بالاطلاق اللفظی لاثبات قاعدة الاشتراک- التجأ إلی الاستدلال، باستفادة نتیجة الاطلاق من الطریقین المزبورین، کما عرفت من نصّ کلامه.

و لکن أجاب عنه بعض المحققین «۱» بما حاصله: أنّ إشکال العَلَم المزبور إنّما یرد لو کان الاطلاق فی مرحلة الانشاء و بیان الحکم و بلحاظ حالتی العلم بالحکم و الجهل به. و لا یرد لو کان بلحاظ مرحلة الثبوت من حیث واقع الحکم الثابت فی نفس الأمر. و ذلک لأنّه لا یخلو من کونه فی عالم الثبوت؛ إما مختصّاً بالعالمین، أو مشترکاً بینهم و بین الجاهلین. و التقابل بینهما إنّما هو تقابل الایجاب و السلب- و هو التقابل بین الاختصاص و عدمه- لا العدم و الملکة. فاذا لم یثبت الاختصاص و لو لامتناعه، یثبت الاشتراک لا محالة. فاشتراک التکلیف ثابت بنفس امتناع أخذ الاختصاص فی متعلق الحکم و عدم دلیل منفصل علیه.

و هذا الکلام متین جدّاً.

و یرد علیه: أنّ تقابل العدم و الملکة إنّما ادّعاه المحقق النائینی بین الاطلاق و التقیید، و هو المانع من التمسک باطلاق الخطاب اللفظی لنفی قید امتنع تقیید الخطاب به، لا تقابل العدم و الملکة بین العلم و الجهل و لا بین الاختصاص و

---

(۱) و هو الشیخ المظفّر فی اصول الفقه: ج ۲، ص ۳۵.

الاشتراک.

و لکن الجواب الأساسی: عدم استحالة أخذ العلم و قصد الامتثال و نحوهما من الانقسامات الثانویة فی متعلّق الحکم حین تشریعه.

و ذلک لما بیّناه فی محله- من علم الاصول- أنّ المستحیل إنّما هو تحقق الخصوصیات المزبورة بوجودها الواقعی فی مرتبة التشریع و

قبلها بالأخذ فی متعلّق الحکم و موضوعه، لا مجرد فرضها المتقوّم علیه تشریع الحکم و إنشاؤه. و علیه فاطلاقات الکتاب و السنة لا مانع من التمسّک بها لقاعدة الاشتراک.

الاستدلال

بحکم العقل

و قد استُدِل بحکم العقل لاثبات اشتراک الأحکام بین العالم و الجاهل بوجوه، عمدتها وجهان:

الأوّل: لزوم محذور التصویب الباطل من اختصاص الأحکام بالعالمین. و حاصل هذا المحذور: أنّه لو کانت الأحکام مختصّةً بالعالمین، لیلزم خلوّ الواقعة من الحکم الثابت فی نفس الأمر و دورانه مدار علم المکلفین، و هذا مخالف للضرورة و الاجماع و نصوص الکتاب و السنّة. فلا مناص من الالتزام بثبوت أحکام واقعیة ثابتة فی نفس الأمر، سواءٌ علم بها المکلّفون، أم لم یعلموا.

و قد أشار إلی هذا المحذور الشیخ الأعظم بقوله: «أن یکون الحکم مطلقاً تابعاً لتلک الأمارة، بحیث لا یکون فی حق الجاهل- مع قطع النظر عن وجود هذه الأمارة و عدمها- حکمٌ، فتکون الأحکام الواقعیة مختصّةً فی الواقع بالعالمین بها، و الجاهل- مع قطع النظر عن قیام أمارةٍ عنده علی حکم العالمین- لا حکم له أو محکومٌ بما یعلم اللّه أن الامارة تؤدّی إلیه. و هذا تصویب باطل عند أهل

الصواب من التخطئة» «۱».

الثانی: لزوم محذور الدور، کما یظهر من کلام المحقق النائینی فی بعض تقاریر دروسه «۲». و حاصله: أنّه لا إشکال فی توقف العلم بالتکلیف علی إنشائه و جعله. فلو اختص التکلیف بالعالمین، لیلزم توقف جعل الحکم علی لحاظ العلم به فی متعلّقه، و هذا مستلزم للدور.

و قد أشکل السید الامام الراحل علی لزوم محذور الدور من اختصاص الحکم بالعالمین.

و حاصله: أنّ المستلزم للدور توقف جعل الحکم علی واقع العلم به، لا توقفه علی مجرد لحاظ العلم به من جانب الشارع الجاعل. و لا نطیل الکلام بالغور فی ذلک، فراجع «۳».

هذه هی الوجوه الأربعة المستدل بها لهذه القاعدة. و لکن فی تحقق الاجماع فی المقام نظرٌ؛ لعدم تعرّض کثیرٍ من الفقهاء لمفاد هذه القاعدة باطلاقه، و علی فرض تحققه یشکل کونه إجماعاً تعبّدیاً، بعد إمکان، بل وقوع الاستدلال لها بظواهر النصوص المزبورة و باطلاقات الأدلة و الخطابات و بحکم العقل.

فالعمدة هی الوجوه الثلاثة الأخیرة، و هی الحجّة فی المقام، بلا إشکال.

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۱، ص ۱۱۳.

(۲) کتاب الصلاة تقریرات الکاظمی: ج ۲، ص ۱۸۹.

(۳) کتاب الخلل فی الصلاة/ طبع مؤسسة نشر آثار الامام: ص ۲۴/ مناهج الوصول: ج ۱، ص ۲۶۰- ۲۶۳.

التطبیقات الفقهیة

اشارة

۱- مسألة إجزاء الأمارات.

۲- من لم یُحسن القراءة بالعربیة.

۳- لو جمع بین الاختین المملوکتین.

۴- لو غرس فی أرض الغیر باذنه.

۵- لو عقد المُحرم علی امرأة جاهلًا بالحکم.

۶- لا فرق بین العالم و الجاهل فی الاخلال بواجبات الصلاة.

۷- فساد المعاوضة بالربا بلا فرق بین العالم و الجاهل.

۸- وجوب الکفارة بتناول المفطرات.

۹- حکم من صلّی فی المغصوب جاهلًا.

۱۰- لو أتمّ المسافر صلاته جاهلًا.

۱۱- حکم الجاهل الغافل عن وجوب الحج بالاستطاعة.

إنّ لهذه القاعدة تطبیقات عدیدة فی فروع کثیرة من مختلف أبواب الفقه. و قد حکم الفقهاءُ فیها بنفی الفرق بین العالم و الجاهل، و هی واضحة لا حاجة إلی التعرّض إلیها لسهولة الوصول. و إنّما المهم موارد منها وقع الخلاف بین الفقهاء فی اشتراک الحکم بین العالم و الجاهل. و ینبغی أن نتعرّض إلی نماذج من هذه الفروع.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۴۲

مسألة إجزاء الأمارات

فمن الفروع الأساسیة المترتبة علی قاعدة الاشتراک القول بعدم إجزاء الأمارات مطلقاً- إعادةً و قضاءً- إذا انکشف الخلاف بالعلم. و أما لو انکشف بأمارة اخری، فقد فصّلنا بین الاعادة و القضاء، فقلنا بعدم الاجزاء فی الأوّل و بالاجزاءِ فی الثانی علی تفصیل. و قد فصّلنا البحث عن ذلک فی مبحث الاجزاء فی کتابنا «بدائع البحوث». «۱»

و إلیک نبذة مما حقّقناه هناک:

مقتضی

التحقیق

مقتضی التحقیق فی المقام: التفصیل بین الإعادة و القضاء و فی الثانی بین ما لو انکشف الخلاف بالعلم و بین ما لو انکشف بأمارة اخری.

أمّا فی الإعادة: فالتحقیق فیها عدم إجزاء الأمر الظاهری مطلقاً بلا فرق بین ما لو کان انکشاف الخلاف بالعلم و بین ما لو کان بأمارة اخری.

أما لو کان الکشف بالعلم، فواضح؛ لما سبق من أنّ شأن الأمارة الانکشاف و الطریقیة إلی الواقع، فبعد انکشاف الواقع لا معنی لطریقیته.

و أمّا لو کان الانکشاف بأمارة اخری، فلأنّ بقیامها تسقط الأمارة السابقة عن الحجیة. فإذا سقطت، یتنجّز التکلیف الواقعی بالأمارة اللاحقة فی داخل الوقت؛ حیث لا ریب فی ثبوت التکلیف الواقعی و أنّ الحجة قامت علیه فی داخل الوقت فلا محالة یتنجّز بقیام الحجة علیه و یتعیّن الواقع فی مؤدّاها.

(۱) بدائع البحوث فی علم الاصول: ج ۳، ص ۲۷۳- ۳۱۸.

و محذور العسر و الحرج لا- یلزم من تبدّل الرأی و الرجوع إلی مجتهد آخر حینئذ؛ لأنّ الإعادة تختص بالواجب الفائت فی داخل الوقت، بخلاف القضاء الشامل لکلّ ما فات سابقاً.

أمّا القضاء ففی ما إذا کان الانکشاف بالعلم، لا یمکن القول بالإجزاء؛ لما سبق آنفاً من تبیّن الواقع و تعیّنه فی المعلوم بسبب القطع بمخالفة الأمارة السابقة للواقع و محذور العسر و الحرج منتفٍ حینئذ؛ نظراً إلی ندور تبدّل الرأی بالعلم القطعی و عدم حصول العلم بالواقع بفتوی المجتهد الثانی المعدول إلیه.

و أمّا إذا انکشف الواقع بأمارة اخری، فالتحقیق إجزاء الأمر الظاهری فیه عن القضاء. و ذلک لمضی وقت العمل بالتکلیف الأوّلی و عدم قیام الأمارة اللاحقة فی داخل الوقت، حتی یتنجّز التکلیف الواقعی بها.

و حینئذ یُحکّم إطلاق دلیل حجیة الأمارة السابقة؛ نظراً إلی دلالتها علی مشروعیة العمل المأتی به باستنادها مطلقاً، حتی لو قامت أمارة علی خلافها فی خارج الوقت. و سقوط السابقة عن الحجیة بقیام اللاحقة فی خارج الوقت، لا ینافی حجّیة السابقة فی داخل الوقت، فلا محالة یؤخذ بإطلاقها علی النحو المزبور.

و بعبارة اخری: إنّ الأمارة اللّاحقة و إن کانت حجة، و لکن مقتضی حجیتها سقوط السابقة عن الحجیة فی ظرف قیام اللاحقة و وجوب العمل باللاحقة فی الإتیان بالفرائض فی هذا الظرف. و لا إطلاق لها بالنسبة إلی مقتضی حجیة السابقة فی ظرفها.

و إنّ مقتضی إطلاق حجیة الأمارة السابقة مشروعیة العمل المأتی به

باستنادها مطلقاً حتی بعد قیام اللاحقة، و لا إطلاق للّاحقة بالنسبة إلیها. و إن شئت فقل: لیست اللاحقة بأظهر من السابقة بالنسبة إلی مقتضی إطلاق حجیة السابقة فی ظرف قیامها، حتی تُقدّم علیها أو تبطلها و تسقطها عن الحجیة بالنسبة إلی ذلک.

هذا مضافاً إلی لزوم العسر و الحرج الشدید علی القول بعدم الإجزاء حینئذ عند تبدّل الرأی و الرجوع إلی مجتهد آخر، و لا سیّما فیما لو عُمل بالفتوی السابقة سنین عدیدة.

فتحصّل أنّ التحقیق إجزاء الأمر الظاهری فیما إذا کان انکشاف الخلاف بالعلم مطلقاً، بلا فرق بین الأمارات و الاصول. و أمّا إذا کان الانکشاف بأمارة اخری، فالتحقیق فیه التفصیل بین الإعادة و القضاء، ففی الإعادة عدم الإجزاء مطلقاً و فی القضاء الإجزاء.

و أما تعمیم عدم الإجزاء إلی الصورة الثانیة، فغایة ما یمکن أن یستدل له:

إنّ شأن الطریقیة و الکشف فی الأمارات یقتضی عدم جواز ترتیب أثر الواقع علیها عند کشف الخلاف؛ نظراً إلی إثبات عدم کونها طریقاً کاشفاً عن الواقع بعد قیام الحجة المعتبرة بالأمارة اللاحقة علی نفی حجیة السابقة. و أنّه و إن لا فرق بین الأمارة السابقة و بین اللاحقة من جهة احتمال الخطأ و عدم الإصابة بالواقع؛ حیث لا دافع لاحتمال ذلک فی کلّ أمارة، إلّا أنه بقیام الحجة علی مخالفة السابقة للواقع، یتعیّن الطریق الکاشف عن الواقع فی الأمارة اللاحقة.

فإنّها کما تکون حجّة علی کون مؤدّاها حکماً واقعیاً، کذلک تکون حجّة علی عدم کون مؤدّی السابقة حکماً واقعیاً.

و لکن کل ذلک لا ینافی ما بیّناه فی تعلیل التفصیل المختار؛ من دلالة إطلاق

دلیل حجیة الأمارة السابقة علی مشروعیة العمل المأتی به باستنادها، و جواز الاجتزاء به عن الواقع حتی بعد قیام الأمارة اللاحقة، مع ما سبق من الفرق فی ذلک بین الإعادة و القضاء، و إن کان الأمر فی القضاء أهون بناءً علی احتیاجه إلی أمر جدید.

هذا مضافاً إلى لزوم العسر و الحرج من إيجاب القضاء عند تبدل الرأى أو الرجوع إلى مجتهد آخر.

فانّ لزوم العسر و الحرج يكشف عن عدم وجود الحكم المستلزم له فى مرحلة الجعل و التشريع، لا أنّه جعل ثمّ ارتفع بعروض الحرج.

و ذلك لما أخبرنا سبحانه و تعالى عن عدم جعل حكم حرجى فى الشريعة بقوله: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ». «۱»

فاذا لم يُجعل فى موارد لزوم العسر و الحرج حكماً من جانب الشارع، لا معنى لحجية الأمارة اللاحقة عليه، حتى تكشف عن كون الحكم الحرجى مجعولًا فى الواقع.

(۱) الحج: ۷۸.

من لم يُحسن القراءة بالعربية

و منها: من لم يحسن القراءة بالعربية، و لا يتمكن من التعلّم و لا يقدر إلّا على الملحون. فحكم السيد اليزدى بإجزاء الملحون منه.

قال فى العروة: «من لا يقدر إلّا على الملحون أو تبديل بعض الحروف و لا يستطيع أن يتعلّم، أجزأه ذلك». «۱»

و يدل عليه بعض النصوص بالخصوص، مثل معتبرة مسعدة بن صدقة، قال: سمعت جعفر بن محمد عليه السلام يقول:

«إنّك ترى من المُحرم من العجم لا يُراد منه ما يراد من العالم الفصيح، و كذلك الأخرس، فى القراءة و التشهد و ما أشبه ذلك، فهذا بمنزلة العجم ». «... ۲»

و فى معتبرة السكونى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: قال النبى صلى الله عليه و آله:

«إنّ الرجل الأعجمى من امّتى ليقرأ القرآن بعجميةٍ، فترفعه الملائكة على عربيّته». «۳»

و إنّ مقتضى قاعدة الاشتراك عدم الاجزاء فى مفروض المسألة، إلّا أنّ النصّ قد دلّ على تخصيصها.

و لا يخفى أنّ قول السيد: «و لا يستطيع أنّ يتعلّم » ... يشمل غير المتمكن عن التعلّم لضيق الوقت.

و لكنّ الظاهر انصراف المعتبرتين المزبورتين إلى الأعجمى الغير المتمكن عن تعلّم العربية لعجميته، لا غير المتمكّن منه لضيق الوقت.

(۱) العروة الوثقى: ج ۲، ص ۵۱۳، م ۳۳.

(۲) الوسائل: ب ۶۷ من القراءة فى الصلاة ح ۲.

(۳) الوسائل: ب ۳۰ من قراءة القرآن ح ۴.

و على أىّ حال يكون قوله: «لا يستطيع أن يتعلّم» ظاهر فى عقد المسألة فى الجاهل بالحكم؛ أى الجاهل بما يجب رعايته فى القراءة من وجوه الاعراب و مخارج الحروف، فهو كالجاهل بما يجب رعايته فى الركوع و السجود داخل فى الجاهل بالحكم.

لو غرس فى أرض الغير باذنه

لو غرس فى أرض الغير باذنه على أن يكون الثمار بينهما حكم الأصحاب ببطلان المغارسة و أنّ الغرس لصاحبه، و لمالك الأرض طلب اجرة أرضه. و حكموا بجواز إزالة الغرس للمالك، و لكن عليه ضمان الخسارة الواردة على الغارس بالقلع.

و ظاهر کلمات الأصحاب عدم الفرق بین ما إذا کان الغارس و المالک عالمین بالحکم و بین کونهما جاهلین. و لکن احتمل الشهید الفرق بینهما؛ حیث قال: «و لم یفرّق الأصحاب فی إطلاق کلامهم بین العالم بالبطلان و الجاهل، بل تعلیلهم مؤذن بالتعمیم. و لا یبعد الفرق بینهما و أن لا اجرهٔ لصاحب الأرض مع علمه، و لا أرش لصاحب الغرس مع علمه» «۱».

و قد وافقه المحدث البحرانی فقوّی الفرق بین العالم و الجاهل؛ حیث قال:

«و ظاهر کلامهم أنّه لا فرق فی ذلک بین العالم بالبطلان، و الجاهل به.

و أنت خبیر بأنّه لا یبعد الفرق بین الحالین و تخصیص الحکم المذکور بحال الجهل، و أما مع العلم فانّه لا اجرهٔ للعامل فیما إذا کان الغرس لصاحب الارض و لا لصاحب الارض فیما إذا کان الغرس للعامل، و لا أرش لصاحب الغرس مع عمله، لأنّ الأوّل- مع علمه ببطلان العقد و أنّه لا یستحق الحصهٔ فی

---

(۱) مسالک الافهام: ج ۵، ص ۷۲.

مقابلهٔ عمله- یکون متبرعاً بالعمل حینئذٍ. و مقتضی تعلیل وجوب الاجرهٔ بأنّه إنّما عمل لأجل الحصهٔ و لم تسلم له فوجب له الاجرهٔ، لا یجری إلّا فی صورهٔ الجهل، کما هو ظاهر.

و الثانی قد أذن للعامل فی التصرف فی أرضه بالحصهٔ مع علمه بعدم استحقاقها، فیکون فی معنی الاذن بغیر عوض، فکیف یستحق علیه اجرهٔ و الحال هذه» «۱».

لو عقد المُحرم علی امرأهٔ جاهلًا بالحکم

إذا عقد المُحرم علی امرأهٍ، ذهب المشهور إلی أنّ المرأهٔ تحرم علیه مؤبّداً إذا کان عالماً بالتحریم، و إن لم یدخل بها، دون ما إذا کان جاهلًا. و مستند المشهور روایهٔ زرارهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السلام فی حدیث قال علیه السلام: «و المحرم إذا تزوّج و هو یعلم أنّه حرام علیه لم تحلّ له أبداً» «۲». و الروایهٔ ضعیفهٔ بوقوع المثنّی فی طریقها؛ لأنّه مجهول لم یُذکر اسمه فی الرجال، فضلًا عن التعرّض إلی حاله.

و فی المقام تفاصیل اخری، قد أجاد فی تحریرها الشهید؛ حیث قال فی ذیل متن الشرائع- و هو القول المزبور المستفاد من الروایهٔ-: «هذا هو المشهور بین الأصحاب. و مستنده روایهٔ زرارهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السلام، و من جملتها: و المُحرم إذا تزوّج و هو یعلم أنّه حرام علیه، لا تحلّ له أبداً، و هی دالّهٔ باطلاقها علی التحریم مع العلم و إن لم یدخل، و بمفهومها علی عدم التحریم مع عدمه و إن دخل، و یعتضد المفهوم بالأصل فیتقوّی من

---

(۱) الحدائق الناظرهٔ: ج ۲۱، ص ۳۹۲- ۳۹۳.

(۲) الوسائل: ب ۳۱، من أبواب ما یحرم بالمصاهرهٔ، ح ۱.

ضعفه. و إنّما الکلام فی حالهٔ العلم، لضعف الروایهٔ، إلّا أنّه لا قائل بعدم التحریم مطلقاً، و إن اختلفت کلمتهم فی الشرط، فانّ الأکثرین اعتبروا ما ذکره المصنّف.

و منهم من اقتصر علی حالهٔ العلم کالمفید، وقوفاً مع الروایهٔ، و منهم من أطلق التحریم من غیر فرق بین العالم و غیره، کسلّار و

الصدوق، و جماعة أطلقوا التحریم مع العلم و مع الدخول فی حالة الجهل، منهم ابن ادریس، و قوّاه فخر الدین فی شرحه إلی غیر ذلک من الاختلافات. و لیس فی الباب من النصوص سوی ما ذکرناه» «۱».

و لکن الأقوی ما ذهب إلیه المشهور؛ نظراً إلی انجبار ضعف سند روایة زرارة بعملهم. و قد بنینا علی انجبار ضعف الروایة بعمل المشهور، و استوفینا البحث فیه و الاستدلال له فی کتابنا مقیاس الروایة، فراجع.

و بهذه الروایة تقیَّد إطلاقات التحریم کصحیحة محمد بن قیس و خبر الخزاعی و موثق ابن بکیر «۲» و خبر زرارة. و قد نقل هذه الروایات کلها فی الحدائق «۳». و قد جمع الشیخ بین أخبار المقام بما بیّناه و استجوده فی الحدائق- بعد نقله- بقوله: «فما ذکره المحقق و نحوه غیره- من بیان حکم العالم و الجاهل- فالظاهر أنّهم قد تبعوا الشیخ فیما قدمنا نقله عنه من الجمع بین الأخبار، و هو جیّد وجیه، کما لا یخفی علی الفطن النبیه» «۴».

---

(۱) مسالک الافهام: ج ۷، ص ۳۴۴.

(۲) الوسائل: ج ۹، ص ۹۲، ح ۳، و ص ۹۱، ح ۱ و ۲.

(۳) الحدائق الناضرة: ج ۲۳، ص ۶۰۲- ۶۰۳.

(۴) الحدائق الناضرة: ج ۲۳، ص ۶۰۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۵۰

لا فرق بین العالم و الجاهل فی الاخلال بواجبات الصلاة

المشهور بین الفقهاء أنّه لا فرق بین العالم و الجاهل فی بطلان الصلاة بالاخلال فی واجباتها عمداً، بل ادّعی علیه الاجماع، کما قال فی الجواهر، «و کیف کان فلا فرق بین العالم بالحکم الشرعی التکلیفی و الوضعی و الجاهل بهما أو بأحدهما معذوراً کان الجاهل أو غیر معذور علی الأصح فی الأخیر، و لذلک قال: و کذا أی تبطل صلاته لو فعل ما یجب ترکه أو ترک ما یجب فعله جهلًا بوجوبه أو بتوقف الصحة علیه، فیکون کالعامد غیر معذور، و عن الدرة الاجماع علیه، کما عن شرح الألفیة للکرکی أن جاهل الحکم عامد عند عامة الأصحاب فی جمیع المنافیات من فعل أو ترک» «۱».

و إنّما استثنوا من ذلک الجهر و الاخفات، کما أشار إلیه فی الجواهر بقوله:

«إلّا الجهر و الاخفات فانه یعذر الجاهل بذلک إجماعاً محصلًا و منقولًا کما تبین فی محله من غیر فرق فیه بین المتنبه و غیره» «۲».

هذا، و لکن قوّی صاحب العروة التفصیل بین العالم و الجاهل و حکم فی الجاهل بالصحة إلحاقاً له بالناسی فی غیر الخمس المذکور فی حدیث لا تعاد.

قال: «إذا حصل الاخلال- بزیادة أو نقصان- جهلًا بالحکم، فان کان بترک شرط رکن- کالاخلال بالطهارة الحدثیة، أو بالقبلة؛ بأن صلی مستدبراً أو إلی الیمین أو الیسار، أو بالوقت؛ بأن صلّی قبل دخوله، أو بنقصان رکعة أو رکوع أو غیرهما من الاجزاء الرکنیة، أو بزیادة رکن-، بطلت الصلاة. و إن کان

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۲۲۹.

(۲) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۲۳۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۵۱

الاخلال بسائر الشروط أو الأجزاء زیادة أو نقصاً، فالأحوط الالحاق بالعمد فی البطلان، لکن الأقوی إجراء حکم السهو علیه» «۱».
و الوجه فیه ظاهراً تقیید إطلاقات الجزئیة و الشرطیة- الشاملة للجاهل بالحکم- بحدیث «لا تعاد»؛ إذ دلّ بمفهومه علی عدم بطلان الصلاة بالاخلال عن غیر علم و عمد فی غیر الخمسة؛ بدعوی عدم انصرافه إلی الاخلال عن سهو و نسیان کما علیه المشهور، و إلّا تبقی الاطلاقات المزبورة علی حالها من غیر تقیید بحال العلم، کما هو المشهور؛ نظراً إلی کون الاطلاق ثبوتیاً و ثابتاً بمجرد عدم الاختصاص بالعالم و التقابل بینه و بین الاختصاص بالعالم هو الایجاب و السلب، لا العدم و الملکة حتی یرد إشکال المحقق النائینی من امتناع الاطلاق لأجل امتناع التقیید، کما بیّنا ذلک مفصلًا فی مدرک القاعدة.

فساد المعاوضة بالربا بلا فرق بین العالم و الجاهل

من الفروع المترتبة علی هذه القاعدة فی أبواب المعاملات فساد المعاوضة الربویة بلا فرق بین العالم بالتحریم و بین الجاهل به، بل و لا بین الجاهل القاصر و المقصّر.
و قد استظهر ذلک صاحب الجواهر من کلمات الأصحاب؛ حیث قال: «و أما لو کان الربا فی عقد المعاوضة، فالمتّجه حینئذٍ فساد المعاملة، فیبقی کلّ من العوضین علی ملک صاحبه لا الزیادة خاصة، إذ الفرق بینه و بین القرض واضح، و حینئذٍ یجری فیه ما یجری فی باقی المعاملات الفاسدة من غیر فرق أیضاً بین العالم و الجاهل إلّا فی الاثم و عدمه، إذا کان غیر مقصّر فی البحث و

(۱) العروة الوثقی: المسألة الثالثة من الخلل الواقع فی الصلاة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۵۲

التفحّص و لو لأنّه غیر متنبّه، إلّا أنّ الاصحاب هنا لم یفرقوا بین الموضوعین، فأطلقوا وجوب ردّ الزیادة إذا کان حال تناولها عالماً بالتحریم، بل نفی بعضهم عنه الخلاف فیه، بل عن المقداد و الکرکی الاجماع علیه» «۱».
قوله: «لم یفرّقوا بین الموضوعین»؛ أی بین الجاهل القاصر و المقصّر، و قوله: «إذا کان حال تناولها عالماً بالتحریم»؛ أی ارتفع جهله بالتحریم بعد تمام المعاوضة و انتقال الزیادة إلیه حینما أراد أن یتناولها؛ أی یتصرّف فیها.

وجوب الکفارة بتناول المفطرات

نُسب إلی المشهور وجوب الکفارة علی من تناول المفطرات عمداً، بلا فرق بین العالم بالحکم و بین الجاهل به؛ لعدم منافاة الجهل للعمد. و من هنا قالوا: الجاهل کالعامد. و استندوا فی ذلک اطلاقات وجوب الکفارة علی من أفطر متعمّداً.
و لکن قوّی فی العروة الفرق بین العالم و الجاهل، و لا سیّما القاصر فنفی وجوب الکفارة عن الجاهل.
و استدلّ له فی المستمسک بقوله: «لما تقدّم من موثق أبی بصیر و زرارة عن رجل أتی أهله و هو فی شهر رمضان أو أتی أهله و هو محرم، و هو لا- یری إلّا أن ذلک حرام له، قال علیه السلام: لیس علیه شیءٌ، بناء علی عمومه الشامل للقاصر و المقصر- کما هو الظاهر- لترک الاستفصال، مع عدم القرینة علی التعیین» «۲».
و لکن ناقش فی شمول الموثقة للجاهل المقصّر الذی یحتمل الخلاف و یتردّد فی الحکم، بدعوی انصرافها إلی القاطع الذی لا یحتمل الخلاف، و هو

(۱) جواهر الکلام: ج ۲۳، ص ۳۹۷.

(۲) مستمسک العروة: ج ۸، ص ۳۴۱.

الجاهل القاصر؛ بقرینة قول الراوی: «و هو لا یری إلّا أنّ ذلک حلال له».

قال قدس سره: «نعم موردها من کان یری أنّه غیر مفطر، فتشمل القاطع بالحِلّ مطلقاً و المتردد الذی یحکم عقله بجواز الارتکاب، بناء علی أنّ المراد بالحل الأعم من الواقع و الظاهر. و لا تشمل المتردد الذی لا یحکم عقله بالحل، فالتعدی إلیه لا یخلو من إشکال، بل الرجوع إلی عموم الکفارة فیه أنسب بالقاعدة» «۱» و إنّ کلامه متین لا غبار علیه.

حکم من صلّی فی المغصوب جاهلًا

إذا صلّی أحدٌ فی المغصوب جاهلًا باشتراط إباحة اللباس أو بأصل حرمة الغصب، حَکَم جماعة من الفقهاء ببطلان صلاة الجاهل حینئذٍ و أنّه کالعامد مطلقاً، و فصل فی العروة بین الجهل بالحکم الوضعی- و هو اشتراط إباحة اللباس فی صحة الصلاة- و بین الجهل بالحکم التکلیفی- و هو حرمة أصل الغصب- فحکم فی الأوّل بالبطلان و فی الثانی بالصحة؛ حیث قال: «فلو صلّی فی المغصوب و لو کان خیطاً منه عالماً بالحرمة عامداً بطلت و إن کان جاهلًا بکونه مفسداً، بل الأحوط البطلان مع الجهل بالحرمة أیضاً و إن کان الحکم بالصحة لا یخلو عن قوّة» «۲».

و علّل ذلک فی المستمسک- بعد نقل القول المزبور عن جماعة من الفقهاء- بهذه القاعدة، و نفَی الفرق بین الجاهل القاصر و المقصِّر؛ حیث إنّه- فی ذیل کلام صاحب العروة المزبور- قال: «و فی القواعد، و عن المنتهی: البطلان مع جهل الحکم، لأنّ التکلیف لا یتوقف علی العلم، و إلّا لزم الدور المحال. و مقتضی

---

(۱) المصدر.

(۲) العروة الوثقی: ج ۱، الشرط الثانی من شرائط لباس المصلّی.

إطلاقهم الصحة و البطلان عدم الفرق بین القاصر و المقصر.

و التحقیق: أنّ الالتفات و الغفلة و العلم و الجهل مما لا دخل لها فی التکلیف، لتأخرها عنه رتبة، بل التکلیف مشترک بین الملتفت و الغافل و العالم و الجاهل، فانه یغفل عنه مرة و یلتفت إلیه اخری، و یعلم به تارة و یجهل اخری. و إنّما العناوین المذکورة دخیلة فی تنجز التکلیف و عدمه، و استحقاق العقاب علی مخالفته و عدمه» «۱».

لو أتمّ المسافر صلاته جاهلًا

المعروف بین الأصحاب صحة صلاة المسافر لو أتمّها عن جهل بالحکم، بل ادّعی الاجماع علیه، کما أشار إلیه السید الحکیم، «۲» فی ذیل فتوی السید الیزدی بذلک بقوله: «و إن کان جاهلًا بأصل الحکم و أنّ حکم المسافر التقصیر، لم تجب علیه الاعادة، فضلًا عن القضاء» «۳».

و قد دلّ علی ذلک صحیح زرارة و محمد بن مسلم، قالا: «قلنا لأبی جعفر علیه السلام رجل صلی فی السفر أربعاً أو لا؟ قال: إن کان

قرأت علیه آیة التقصیر و فسّرت له فصلّی أربعاً أعاد، و إن لم یکن قرأت علیه و لم یعلمها فلا إعادة علیه» «۴».

(۱) مستمسک العروة الوثقی: ج ۵، ص ۲۸۳- ۲۸۴.

(۲) مستمسک العروة: ج ۸، ص ۱۵۹.

(۳) العروة الوثقی: المسألة الثالثة من أحکام صلاة المسافر.

(۴) الوسائل: ب ۱۷، من صلاة المسافر، ح ۴.

حکم الجاهل الغافل عن وجوب الحج بالاستطاعة

إذا کان المستطیع جاهلًا بحکم وجوب الحج علی المستطیع جهلًا مرکباً، فقد حکم السید الخوئی بسقوط وجوب الحج علیه إذا التفت بعد زوال الاستطاعة. قال:

«إذا کان عنده ما یفی بمصارف الحج لکنه معتقد بعدمه، أو غافلًا عنه، أو کان غافلًا عن وجوب الحج علیه غفلةَ عذرٍ، لم یجب علیه الحج، و أما إذا کان شاکاً فیه أو کان غافلًا عن وجوب الحج علیه غفلة ناشئة عن التقصیر ثمّ علم أو تذکر بعد أن تلف المال فلم یتمکن من الحج فالظاهر استقرار وجوب الحج علیه إذا کان واجداً لسائر الشرائط حین وجوده» «۱».

و قد عرفت من کلامه أنّه فصّل فی المقام بین الجاهل القاصر و بین الجاهل المقصر. و قد علّل ذلک- علی ما فی تقریرات درسه بعد ما نقل عن السید الیزدی استقرار وجوب الحج مطلقاً و عن المحقق القمی عدم وجوب الحج مطلقاً- بقوله:

«و الصحیح التفصیل- کما فی المتن- بین الجهل البسیط و المرکب. فان کان الجهل جهلًا بسیطاً و کان شاکاً، فالظاهر استقرار وجوب الحج علیه؛ لما حقق فی محله، من أنّ رفع الحکم فی مورده حکم ظاهری لا- ینافی وجوب الحج و استقراره علیه واقعاً؛ إذ العلم بالاستطاعة لم یؤخذ فی موضوع وجوب الحج، و لا مانع من توجه التکلیف إلیه لتمکّنه من الاتیان به و لو علی سبیل الاحتیاط.

و بعبارة اخری: فی مورد الجهل البسیط الذی کان یتردد و یشک فی أنّه مستطیع أم لا، إذا کان اعتماده علی أصل شرعی یعذره عن ترک الواقع ما دام

(۱) المعتمد فی کتاب الحج: ج ۳، ص ۷۱.

جاهلًا به، إذا انکشف الخلاف و بان أنّه مستطیع، تنجز علیه التکلیف الواقعی، کسائر موارد انکشاف الخلاف فی الاحکام الظاهریة.
بخلاف ما لو کان جاهلًا بالجهل المرکب و کان معتقداً للخلاف؛ فان التکلیف الواقعی غیر متوجه إلیه؛ لعدم تمکّنه من الامتثال حتی علی نحو الاحتیاط. فانّ من کان قاطعاً بالعدم لا یمکن توجه التکلیف إلیه؛ لعدم القدرة علی الامتثال.

و ما یقال من أنّ الأحکام مشترکة بین العالم و الجاهل، فانما هو فی مورد الجهل البسیط الذی یتمکن من الامتثال فی مورده لا الجهل المرکب و القطع بالخلاف الذی لا یتمکن من الامتثال أصلًا» «۱».

و الفروع المترتّبة علی هذه القاعدة فی مختلف أبواب الفقه کثیرةٌ، فوق حدّ الاحصاء فی المقام.

(۱) المصدر: ص ۷۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۵۷

«قاعدة» «الإکراه»

اشارة

مفاد القاعدة

مدرک القاعدة

التطبیقات الفقهیة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۵۸

مفاد القاعدة

اشارة

۱- التعریف اللغوی و الاصطلاحی.

۲- نظرة إلی کلمات الفقهاء فی تعریف الاکراه.

۳- بیان الفرق بین الاکراه و الاجبار و الاضطرار.

التعریف اللغوی و الاصطلاحی

لفظ الاکراه فی اللغة جاءَ بمعنی حمل الغیر علی ما یکرهه و لا یحبّه و لا یطیّب نفسه به. قال الخلیل: «أکرهتُه: حملتُه علی أمرٍ و هو کارهٌ» «۱».

و قال ابن فارس: «کره: - الکاف و الراءُ و الهاء- أصلٌ صحیح واحد یدل علی خلاف الرضا و المحبّة» «۲».

و لفظ الاکراه إنّما استعمل فی اصطلاح الفقهاء فی مقابل الرضا و طیب النفس، لا فی مقابل الارادة و الاختیار.

بیان ذلک: أنّ قصد المکلّف إلی أیّ فعل اختیاری؛ إمّا أن یکون عن رضاه و طیب نفسه، و إمّا بسبب خوف علی نفسه أو ماله، من غیر رضاه و لا طیب نفسه. ففی الصورة الثانیة یصدق عنوان الاکراه. و یقال: إنّه مکره فی فعله.

فالاکراه: هو التخویف بالوعید و إخافة الغیر بتهدیده بقتله و ضربه و إسقاط عرضه و إحراق بیته و إتلاف ماله، و نحو ذلک مما یخاف منه علی نفسه أو عرضه أو ماله أو متعلّقیه.

---

(۱) کتاب العین: ج ۳، ص ۱۵۷۰.

(۲) معجم مقائیس اللغة: ج ۵، ص ۱۷۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۵۹

نظرةٌ إلی کلمات الفقهاء فی تعریف الإکراه

قال الشیخ الطوسی: «و أما بیان الاکراه، فجملته أنّ الاکراه یفتقر إلی ثلاث شرائط. أحدها: أن یکون المکرِه قاهراً غالباً مقتدراً علی المکرَه، مثل سلطان أو لصّ أو متغلّب. و الثانی: أن یغلب علی ظنّ المکرَه: أنّه إن امتنع من المراد منه، وقع به ما هو متوعّد به. و

الثالث: أن یکون الوعید بما یستضرّ به فی خاصّة نفسه.

و ما الذی یلحقه به ضرر؟ علی قولین؛ قال قوم: الوعید مثل قتل أو قطع. و ما عداهما من الضرب و الشتم و أخذ المال، فلیس باکراه. و الثانی: – و هو الصحیح عندهم– أنّ جمیع ذلک؛ أعنی القتل و الضرب و الشتم و أخذ المال، إکراه فی الجملة.

فمن قال بالأوّل، فلا کلام و لا یختلف ذلک باختلاف النّاس. و من قال إنّ جمیع ذلک إکراه، فعلی هذا یختلف باختلاف صفة المکره. فإن کان من النّاس الذین لا یبالون بالشّتم فالاکراه القتل و القطع و أخذ المال لا غیر، و أما الضرب و الشّتم فانّ هؤلاء لا یعدّون الشتم عاراً و لا ذلّا، و یعدُّون الضرب و الصّبر علیه فتوةً و جلادةً. و إن کان من أهل الصیانات و المروّات، فالضرب و الشتم إکراه فی حقّهم، و هذا القول أقرب و أقوی عندنا.

فأمّا إن کان الوعید بنزول الضرر بالغیر مثل أن یخوّف بأخذ مال الغیر و بضرب الغیر و قتل الغیر، فلا یکون إکراهاً إلّا إذا کان ذلک الغیر یجری مجراه مثل ولده و والده» «۱». قوله: جلادة؛ أی صلابة.

و قال فی جامع المقاصد: یتحقق الاکراه بالخوف علی النفس أو المال و إن

---

(۱) المبسوط: ج ۵، ص ۵۱ و ۵۲.

قلّ، أو العرض إن کان من أهل الاحتشام» «۱».

و قد عرّف السید المرتضی الاکراه بقوله: «الاکراه هو حمل العاقل علی الفعل الشاقّ بالتخویف، أو علی ترک الفعل علی وجه یخرجه عن داعیه الأصلی مع سقوط المدح و الذم» «۲».

و قال الشیخ الأعظم: «إنّ حقیقة الاکراه لغة و عرفاً حمل الغیر علی ما یَکرهه. و یعتبر فی وقوع الفعل من ذلک الحمل اقترانه بوعید منه مظنون الترتّب علی ترک ذلک الفعل، مضرّ بحال الفاعل أو متعلّقه نفساً أو عرضاً أو مالًا». «۳»

و قال فی التنبیه الثانی من تنبیهات الاکراه: «إن الاکراه یتحقق بالتوعّد بالضرر علی ترک المکره علیه ضرراً متعلّقاً بنفسه أو ماله أو عرضه أو بأهله ممّن یکون ضرره راجعاً إلی تضرّره و تألّمه». «۴» و لا یخفی أنّ لفظ الاکراه و الاستکراه فی النصوص بمعنی واحد.

و کلامه متینٌ، إلّا أن مطلق الضرر لیس بملاک، بل یعتبر فی الاکراه ضررٌ فاحش أو موجب لسقوط عرضه. و هذا أمر نسبی بالنسبة إلی حالات الأشخاص و تمکّنهم المالی و وجاهتهم الاجتماعیة و السیاسیة، کما أشار إلیه شیخ الطائفة. فربّ وعید یکون إکراهاً بالنسبة إلی شخص، و لا یکون إکراهاً فی حق غیره.

و علی أیّ حالٍ فالفعل الصادر من المکره اختیاریٌ، و إنّ الاکراه غیر الاجبار و القهر السالب للاختیار.

---

(۱) جامع المقاصد: ج ۹، ص ۳۶.

(۲) رسائل المرتضی: ج ۲، ص ۲۶۳.

(۳) کتاب المکاسب: ص ۱۱۹، کتاب البیع: فی مسألة ذکر الاختیار من شرائط المتعاقدین.

(۴) المصدر: ص ۵۸، المسألة السادسة و العشرون، التنبیه الثانی من تنبیهات الاکراه.

و من هنا وقع البحث فی صحة معاملة المکرَه؛ لأنّ فعله اختیاری له و مستندٌ إلیه عرفاً، إلّا أنّه لم یصدر عن رضاه و طیب نفسه، بل عن الخوف علی نفسه أو ماله بسبب وعید المکرِه و تهدیده.

و لیس المراد مطلق الرضا و الطیب النفسانی، بل المقصود الرضا المعاملی فی المعاملات و الرضا بالفعل الصادر منه فی غیر

المعاملات، و إلّا فالمضطر لا- تطیب نفسه بالمعاملة الاضطراریة، و لکنه لیس بمکره و لا- بمجبور و یصح معاملته؛ لحصول الرضا المعاملی منه بالعقد.

بیان الفرق بین الاکراه و الاجبار و الاضطرار

اشارة

و حاصل الکلام: إنّ الاکراه غیر الاجبار و القهر السالب للاختیار و غیر الاضطرار.

فههنا ثلاث عناوین.

أحدها: الاجبار

، و هو القهر السالب للاختیار؛ بأن یکون الفاعل مقهوراً مجبوراً علی الفعل، و غیر قاصد لفعله و لا قادر علی ترکه، فحقیقة الاجبار سلب القدرة و الاختیار و قصد الفعل. فلیس فی الاجبار تمکن و لا اختیار و لا قصد.

و یؤیّده خبر ابن سنان عن أبی عبد اللّه، قال: «قلت له: أصلحک اللّه فما فرقٌ بین الجبر و الاکراه؟ فقال علیه السلام: الجبر من السلطان و یکون الاکراه من الزوجة و الامّ و الأب، و لیس ذلک بشیء» «۱».

و ذلک لأنّ الجبر- من السلطان القاهر بالسیف و السوط و الحبس- سالب للاختیار غالباً، و لکن الاکراه من الزوجة و الام و الأب یکون بالتهدید اللفظی و لا یسلب الاختیار غالباً.

و لکن هذا الخبر ضعیف سنداً؛ لوقوع عبد اللّه بن القاسم الحارثی البطل فی

(۱) الوسائل: ب ۱۶، من کتاب الایمان، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۲

سنده و هو کذّاب ضعیف. قاله النجاشی و ابن الغضائری. و من هنا عبّرنا عنه بالخبر، و لکن لا حاجة لاثبات الفرق بینهما إلی هذا الخبر، و الأمر فی التأیید سهل.

ثانیها: الاکراه،

و هو القهر غیر السالب للاختیار و القصد؛ بأن کان الفاعل مختاراً فی فعله و قاصداً لإتیانه، إلّا أنّ قصده للفعل لا یکون لأجل رضا قلبه و طیب نفسه، بل إنّما هو بسبب خوفه علی نفسه أو ماله أو عرضه لأجل تهدید غیره و توعیده إیّاه؛ بمثل قوله: «لو لم تفعل کذا لأقتلنّک»، أو «لُاحرقنَّ بیتک»، أو «لأقذفنّک بالزنا و اللواط فی الملأ العام».

و قد أجاد السید الخوئی فی بیان حقیقة الاکراه بمناسبة التعلیل لبطلان صوم المکرَه علی الافطار؛ حیث قال:

«فلو تناول المفطر باختیاره، و لکن بغیر طیب النفس، بل لإکراه الغیر و دفعاً لضرره و توعیده بطل صومه لصدوره عن العمد و الاختیار، فتشمله إطلاقات الأدلة؛ فانّ الاختیار، له معنیان. تارة: یطلق فی مقابل عدم الارادة، و اخری: فی قبال الاکراه؛ أی بمعنی الرضا و طیب النفس و بما أنّ الفعل فی المقام صادر عن الارادة، فهو اختیاری له بالمعنی الأوّل، فیکون مصداقاً للعمد المحکوم

بالمفطریـة فی لسان الأدلـة. نعم التحریم مرفوع فی ظرف الاکراه بمقتضـی حـدیث الرفع. و أما المفطریـة، فلا یمکن رفعها بالحـدیث؛ ضرورة أنّ الأمر بـالصوم قـد تعلق بمجمـوع الـتروک من أول الفجر إلی الغروب. و لیس کـل واحـد من هـذه الـتروک متعلقاً لأمر استقلالی، بل الجمیع تابع للأمر النفسی الوجدانی المتعلق بالمرکب؛ إن ثبت، ثبت الکل، و إلّا فلا. فان الأوامر الضمنیة متلازمة ثبوتاً و سقوطاً بمقتضی فرض الارتباطیة الملحوظة بینها، کما فی أجزاء الصلاة و غیرها من سایر العبادات.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۳

فـاذا تعلق الاـکراه بواحـد من تلک الاجزاء، فمعنی رفع الأمر به رفع الأمر النفسـی المتعلق بالمجموع المرکب؛ لعـدم تمکنه حینئـذٍ من امتثـال الأمر بالاجتنـاب عن مجموع هـذه الامور. فاذا سـقط ذلک الأمر بحـدیث الرفع، فتعلُّق الأمر حینئـذٍ بغیره- بحیث یکون الباقی مـأموراً به، کی تکون النتیجـة سـقوط المفطریـة عن خصوص هـذا الفعـل-، یحتـاج إلی الـدلیل. و من المعلوم إنّ الحـدیث لا یتکفّل باثباته؛ فان شأنه الرفع لا الوضع، فهو لا یتکفل لنفی المفطریة عن الفعل الصادر عن اکراه لینتج کون الباقی مأموراً به و مجزیاً، کما هو الحال فی الصلاة. فلو اکره علی التکلم فیها، فمعناه أنّه فی هـذا الآن غیر مأمور بالاتیان بالمقیـد بعـدم التکلُّم. و أما الأمر بالباقی فکلّا» «۱».

ثالثها: الاضطرار،

و هو لابدّیة الاتیـان بفعـل لأجـل عروض ضـرورة من غیر ناحیـة التهدیـد و التوعیـد؛ بأن یعزم الفاعل علی الفعل و یأتی به باختیاره و إرادته و قصده و رضاه؛ لأجل ضـرورة طارئة لا بد من رفعها، کعلاج مرض نفسه أو والدیه أو ولده أو زوجته أو دفع خطر هلاک عن نفسه أو غیره و نحو ذلک من الضرورات التی تبیح المحظورات. و قد بحثنا عن ذلک مفصّلًا فی قاعدة الاضطرار فی المجلّد الأوّل من کتابنا «مبانی الفقه الفعّال»، فراجع.

أربع نکات مهمّة

اشارة

و ینبغی فی بیان مفاد هذه القاعدة التنبیه علی أربعة امور:

أحدها: یستفاد من کلمات بعض الفقهاء- ممّن تقدّم نقل کلامه- أنّه یعتبر فی حقیقة الاکراه فی الاصطلاح- مضافاً إلی ما مرّ- کون المتوعَّد به أکثر ضرراً و أشد مشقّةً من الفعل المکره علیه.

---

(۱) کتاب الصوم: ج ۱، ص ۲۵۷- ۲۸۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۴

فلو کان المتوعّد به أقل ضرراً أو مساویاً مع الفعل المکره علیه من حیث الضرر و المشقة، لا یتحقق الاکراه.

و قـد ینـاقش بـأنّ فعـل المکره علیه فی هـذا الفرض أیضـاً لا یصـدر عن طیب نفس المکرَه، بل إنّما لإخافـة الغیر و تهدیـده، فالاکراه متحقق حینئـذٍ و یمکن الجواب أنّ العقل لا یری حینئذٍ مُلزماً لموافقة المکرِه (بالکسر) و لا ضـرورة فی خصوص المکره علیه من فعل

أو ترک؛ لعدم دفع ضرر بذلک، بل یری الضرر فی الموافقة. فلا یدخل فی نطاق أدلّة الاکراه.

ثانیها: إنّه قد استثنی الفقهاء عن قاعدة الاکراه الدماء،

فحکموا بأنّه لا حکم للاکراه فیها؛ بمعنی أنّه لا یرتفع الحکم الأوّلی- و هو حرمة قتل النفس المحترمة- بسبب الاکراه علیه، کما صرّح به السید المرتضی و الشیخ و المحقق و غیرهم. «۱»

ثالثها: أنّه لا إشکال فی رفع العقاب بالاکراه،

بل هو المتیقن من مفاد الأدلّة- مثل حدیث الرفع-، بل ادُّعی علیه الاجماع «۲». و إنّما الکلام واقع بین الفقهاء فی رفع الآثار الوضعیة من الصحة و البطلان و المانعیة و الشرطیة و الملکیة و الزوجیة و النقل و الانتقال، و غیرها من الوضعیات فی العبادات و المعاملات. و المشهور المعروف عدم صحة معاملات المکرَه (بالفتح).

رابعها: أنّه قد تحصّل مما سبق فی تحریره مفاد هذه القاعدة: أنّ الاکراه حمل الغیر علی فعل أو ترک باخافة أو تهدید

یوجب توجّه ضرر بدنی أو مالی

---

(۱) رسائل المرتضی: ج ۲، ص ۹۳، و المبسوط: ج ۲، ص ۲۲۷. و شرایع الاسلام: ج ۴، ص ۹۷۵.

(۲) کما ادّعاه السید المراغی فی العناوین الفقهیة: ج ۲، ص ۷۰۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۵

أو عرضی متعلّق به أو بمتعلقیه.

فما لیس من ناحیة حمل الغیر من الضرورات، لا یدخل فی قاعدة الاکراه بل یدخل فی قاعدة الاضطرار. و ما لم یکن من الحمل بمجرد إخافة أو تهدید، بل بإلجاء و قهر سالب للاختیار لا یکون من قبیل قاعدة الاکراه، بل من قبیل قاعدة الاجبار.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۶

مدرک القاعدة

اشارة

۱- الاستدلال للقاعدة بالکتاب و السنة.

۲- الاستدلال للقاعدة بحکم العقل.

۳- الاستدلال للقاعدة بالاجماع.

یمکن الاستدلال لهذه القاعدة بالکتاب و السنة.

الاستدلال للقاعدة بالکتاب

أما الکتاب:

فقد دلّ منه علی مفاد هذه القاعدة قوله تعالی: «إِنَّما یَفْتَرِی الْکَذِبَ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِآیاتِ اللّهِ وَ أُولئِکَ هُمُ الْکاذِبُونَ* مَنْ کَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِیمانِهِ إِلّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ وَ لکِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْکُفْرِ صَدْراً فَعَلَیْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیمٌ». «۱»

وقع الخلاف بین المفسرین فی کون «مَنْ کَفَرَ »... بدلًا من الکاذبین کما عن الزجاج، أو کونه شرطاً و جوابه محذوف لدلالة قوله: «وَ لکِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْکُفْرِ صَدْراً فَعَلَیْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللّهِ وَ لَهُمْ عَذابٌ عَظِیمٌ»، کما عن الکوفیین. و لکن الأنسب بالسیاق هو القول الأوّل.

و علی أیّ حال لا إشکال فی دلالة قوله: «إِلّا مَنْ أُکْرِهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمانِ» علی جواز التفوّه بالکفر بسبب الإکراه، فضلًا عن سایر المحرمات،

---

(۱) النحل: ۱۰۵- ۱۰۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۷

فیدل علی جوازها عند الاکراه بالفحوی القطعی.

و منها: قوله تعالی: «وَ مَنْ یُکْرِهْهُنَّ، فَإِنَّ اللّهَ مِنْ بَعْدِ إِکْراهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِیمٌ» «۱»، و دلالتها علی المطلوب واضحة.

الاستدلال بالسنة

و أما السنة:

فقد دلّت عدّة نصوص علی مفاد هذه القاعدة.

و من هذه النصوص: صحیح حریز عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: قال النبی صلی الله علیه و آله:

«رفع عن امّتی تسعة أشیاء ... ما اکرهوا علیه» «۲». لا إشکال فی سند هذا النبوی؛ إذ روی الصدوق فی الخصال بسنده الصحیح عن النبی صلی الله علیه و آله.

و إنّ المتیقّن من مدلول هذا النبوی رفع العقاب، بل ظاهر فی ذلک؛ بقرینة رفع ما لا یعلمون و الطیرة و الحسد. و ذلک لإجماع الفقهاء علی عدم رفع بعض آثار ما ترکه الجاهل من الفرائض العبادیة، کالاعادة و القضاء و الکفارة، کما لا معنی لرفع الآثار الوضعیة عن الطیرة و الحسد.

و لکن لا بد من رفع الید عن هذا الظهور. و ذلک بقرینة ما ورد فی بعض النصوص من استشهاد الامام علیه السلام بهذا النبوی لبطلان الحلف بالطلاق و العتاق عن استکراه.

کما فی صحیح صفوان و البزنطی عن أبی الحسن علیه السلام: «فی الرجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطلاق و العتاق و صدقة ما یملک أ یلزمه ذلک؟ فقال: لا، قال رسول

---

(۱) النور: ۳۳.

(۲) الوسائل: ب ۳۰ من أبواب خلل الصلاة، ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۸

اللّه صلی الله علیه و آله: وضع عن أمّتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما أخطئوا» «۱».

و من هذه النصوص ما دلّ علی رفع حرمة الیمین الکاذبة و جواز الحلف باللّه کاذباً عند الخوف عن الظالم الطاغوت.

مثل صحیح زرارة، قال: قلت لأبی جعفر: «نمرّ بالمال علی العشّار، فیطلبون منّا أن نحلف لهم و یخلّون سبیلنا، و لا یرضون منّا إلّا

بذلک. قال علیه السلام: فاحلف لهم، فهو أحلی من التمر و الزبد» «۲».

و منها: صحیح أبی بکر الحضرمی، قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: رجل حلف للسلطان بالطلاق و العتاق؟ فقال: إذا خشی سیفه و سطوته، فلیس علیه شیءٌ یا أبا بکر إنّ اللّه عزّ و جلّ یعفو و الناس لا یعفون» «۳»؛ فإنّ عموم قوله علیه السلام: «لیس علیه شیءٌ» یدل- بدلالة النکرة فی سیاق النفی- علی نفی الکفارة أیضاً.

و من هذه الطائفة ما دلّ علی جواز الحلف باللّه کاذباً لإنجاء الأخ المؤمن، بل لحفظ ماله. و هذا المدلول ینفی ما اعتبره بعض الفحول فی مصبّ قاعدة الاکراه، من ورود الضرر المتوعّد به و توجّهه إلی نفس المکره أو متعلقیه من الأهل و العیال و الوالدین و الأولاد.

و من النصوص الدالة علی ذلک صحیحة إسماعیل بن سعد الأشعری، عن أبی الحسن الرضا علیه السلام- فی حدیث- قال: «سألته عن رجل أحلفه السلطان بالطلاق أو غیر ذلک، فحلف. قال علیه السلام: لا جناح علیه. و عن رجل یخاف علی ماله من السلطان

(۱) الوسائل: ب ۱۲، من کتاب الایمان، ح ۱۲.

(۲) الوسائل: ب ۱۲، من کتاب الأیمان، ح ۶.

(۳) المصدر: ح ۱۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۶۹

فیحلفه لینجو به منه. قال علیه السلام: لا جناح علیه. و سألته: هل یحلف الرجل علی مال أخیه کما یحلف علی ماله؟ قال علیه السلام: نعم» «۱».

و منها: معتبرة السکونی، عن جعفر، عن أبیه، عن آبائه، عن علی علیه السلام، قال:

«قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: احلف باللّه کاذباً، و نجّ أخاک المؤمن» «۲».

وجه التعبیر بالمعتبرة وقوع النوفلی فی سندها؛ لما بنینا علی اعتبار روایات النوفلی و قد ذکرنا وجه ذلک فی کتابنا «مقیاس الرواة»، و بیّنا وجه تطبیق المبنا المزبور علی النوفلی فی بعض کتبنا الفقهیة بالمناسبة.

و منها: ما أرسله الصدوق جازماً بقوله: «و قال الصادق علیه السلام: الیمین علی وجهین- إلی أن قال-: فأما الذی یوجر علیها الرجل إذا حلف کاذباً و لم تلزمه الکفارة، فهو أن یحلف الرجل فی خلاص امرءٍ مسلم أو خلاص ماله من متعدٍّ یتعدی علیه، من لُصّ أو غیره» «۳».

و لا یخفی أنّ جوازم مرسلات الصدوق بمکانة من القرب إلی درجة الاعتبار.

هذه النصوص کلها قد دلّت باطلاقها؛

أوّلًا: علی رفع الحکم الأوّلی و جواز مخالفته عند الخوف الناشی من إکراه أیّ ظالم.

و ثانیاً: نفی الفرق بین خوف المکرَه علی نفسه أو ماله أو متعلقیه و بین خوفه علی نفس أو مال إخوانه المؤمنین، و کذا سقوط عرضه بمرتبته الشدیدة العظیمة التی لا یتحمَّلها المکرَه لنفسه بأیّ وجهٍ.

(۱) المصدر: ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) المصدر: ح ۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۷۰

و منها: النصوص النافیة للضرر، کقوله صلی الله علیه و آله: «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» «۱»؛ نظراً إلی دلالتها علی نفی أیّ حکم

ضررى فى شريعة الاسلام، بل نفى تشريعه عن دفتر التشريع. و لا ريب أنّ العمل بالحكم الاوّلى ضررى فى موارد الاكراه. و لا ينافى ذلك ما تقدّم، من وقوع التعارض بين إطلاق دليل «لا ضرر» و دليل نفى الاكراه فى موارد التوجه إلى الغير بالتقريب المتقدّم آنفاً.

و منها: النصوص الواردة فى التقية الدالة على ارتفاع وجوب الفرائض و آثارها عند الخوف على النفس لأجل الاكراه بالتوعيد و التهديد. و قد بحثنا عن مفاد هذه النصوص مفصّلًا فى خلال البحث عن قاعدة التقية فى الجزء الثانى من هذا الكتاب.

و قد وقع بين الفقهاء بحث مفصّل فى صحة معاملات المكره، و ليس هاهنا محل التعرّض لذلك. فمن أراد، فليطلب ذلك فى كتاب البيع.

الاستدلال للقاعدة بحكم العقل

بقيت هاهنا نكتة: و هى أنّه هل يمكن الاستدلال بحكم العقل على هذه القاعدة؟ فقد يستدل بحكم العقل لها بتقريب أنّه يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل. و لمّا كان موضوع هذه القاعدة خوف الضرر، يدخل فى موضوع حكم العقل. و لمّا كان دفع الضرر المخوف منه متوقفاً على مخالفة التكليف، فيجوز المخالفة بحكم العقل فى جميع موارد الاكراه؛ نظراً إلى فرض توقّف دفع الضرر المخوف منه على ذلك.

و لكن يرد على هذا الاستدلال؛

أوّلًا: إنّ الأمر دائرٌ فى مفروض الكلام بين الضرر المتوعّد به و بين ما هو

---

(۱) الكافى: ج ۵، ص ۲۹۲- ۲۹۳ باب الضرار، ح ۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۷۱

أعظم منه بأضعاف، و هو العقاب الاخروى المتوعّد به المترتب على مخالفة التكليف.

و لا ريب فى استقلال العقل بتقديم دفع ما هو أعظم ضرراً. و عليه فالعقل يحكم بتحمّل الضرر المتوعد به الأخفّ الأقل دفعاً للعقاب الاخروى. إلّا فى موارد عُلم بتخطئته من جانب الشارع كالاكراه بالتهديد على القتل.

إن قلت: ترتب العقاب فرع مخالفة المولى، و أصل ترتب العقاب على ارتكاب الفعل المكره عليه أوّل الكلام، بل المتيقن من مدلول حديث الرفع، رفع العقاب.

قلت: إنّ الاستدلال بحكم العقل مبنيٌّ على قطع النظر عن أىّ دليل من الشارع.

و ثانياً: إنّ غاية ما يلزم من حكم العقل جواز مخالفة التكليف بارتكاب الحرام المكره عليه أو ترك الواجب المكره على تركه ما دام الاكراه باقياً. و أما نفى أصل التكليف بحيث يرتفع الاعادة و القضاء أو ينتفى أصل اشتراط مورد الاكراه، فلا حكم للعقل به؛ لخروجه عن مصبّ حكم العقل.

الاستدلال للقاعدة بالاجماع

و أما الاجماع، فلا يبعد تحصيل اتفاق الأصحاب على مفاد هذه القاعدة فى الجملة، و لو فى بعض الفروع و الأبواب. و لكنّه ليس إجماعاً تعبّدياً كاشفاً عن رأى المعصوم؛ نظراً إلى استناد الأصحاب إلى ساير الوجوه و الأدلّة.

هذا. و لكن يظهر من أبى الصلاح الحلبى فى الكافى خروج القبائح الفعلية مما يحكم العقل العملى بقبحه، كالظلم و الكذب و أيضاً قال بخروج الزنا و شرب الخمر عن مصبّ قاعدة الاكراه بالاجماع.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۷۲

قال: «و ما یصح فیه الاکراه أفعال الجوارح. و هی علی ضربین: أحدهما: لا یؤثر فیه الاکراه. و الثانی: یؤثّر فیه. فالأوّل القبائح العقلیة کلها کالظلم و الکذب ... و من السمعیات الزنا بإجماع الامة و شرب الخمر باجماع الفرقة المحقة» «۱».

و لکننی لم أر هذا الاجماع فی کلام غیره، بل الظاهر من کلمات الفقهاء ملاحظة الأهمیة بین الحرام المکره علیه و بین الضرر المتوعّد به. فلو أکرهه علی شرب الخمر، أو الزنا بالتهدید بالقتل، لا أظنّ أن یفتی الفقهاء ببقاء حرمتهما حینئذٍ و لا سیّما شرب الخمر، و إن کان الالتزام بجواز مثل الزنا و اللواط و لأجل الاکراه علی القتل مشکلٌ جدّاً.

هل تجری قاعدة الاکراه فی موارد الاضرار بالغیر؟

و هل یشمل حدیث الرفع موارد توجُّه الضرر إلی الغیر بمخالفة الحکم الأوّلی لأجل الاکراه؟ فقد یقال بعدم شموله لها؛ نظراً إلی کونه فی مقام الامتنان علی الامّة، لا علی خصوص الشخص المکرَه، کما قیل بذلک فی أدلّة نفی الضرر.

و لکن یمکن المناقشة فی ذلک: بأنّ موضوع هذه الأدلّة رفع الحکم عن طبیعی المکرَه الساری إلی جمیع أفراده. و لا نظر لها إلی غیر المکرَه، من سایر المکلّفین. و هذا بخلاف أدلّة نفی الضرر؛ لعدم اختصاص موضوعها بصنف خاص، بل المنفی فیها کلّ حکم ضرری؛ بلا فرق بین من توجّه إلیه الضرر أوّلًا، أو ثانیاً برفع الضرر عن الأوّل؛ لأنّ دلیل نفی الضرر یفید العموم بلسان النکرة فی سیاق النفی. فینفی أیّ حکم ضرری عن دفتر التشریع. و یکون فی مقام

---

(۱) الکافی للحلبی: ص ۲۷۰.

الامتنان علی جمیع الامّة.

و علیه فیقع التعارض بین دلیل نفی الاکراه و بین دلیل نفی الضرر فی موارد توجه الضرر إلی الغیر برفع الحکم عن المکرَه.

و ذلک لأنّ إطلاق دلیل نفی الاکراه یقتضی رفع الحکم عن المکره مطلقاً، و لو توجّه بذلک الضرر إلی الغیر. و لکن دلیل نفی الضرر لمّا کان فی مقام الامتنان علی جمیع الامّة ینفی أیّ حکم ضرری، حتی ما نشأ منه توجُّه الضرر إلی الغیر ثانیاً و بالعرض. و بعبارة اخری: دلیل نفی الضرر لا یقتضی الاضرار بالغیر بنفسه، بل ینفیه أیضاً.

و من هنا لا بدّ فی هذه الموارد من ملاحظة الأهمیة؛ نظراً إلی القطع بمذاق الشارع و استقرار دأبه علی تقدیم دفع ما هو أهمّ و أعظم ضرراً؛ وفقاً لحکم العقل بذلک. و قد اتضح ممّا بیّناه أنّ ملاحظة الاهمیة لا تختصّ بشخص المکره و بما بینه و بین متعلقیه، بل یأتی فیما بینه و بین إخوانه المؤمنین.

التطبیقات الفقهیة

اشارة

۱- بطلان طلاق المکره و ظهاره.

۲- سقوط الحد و الکفارة عن المکرَه.

۳- جواز قبول ولایة الجائر للمکره.

۴- بطلان صوم المکره علی الافطار و علی الارتماس.

و قد استدل الفقهاء بهذه القاعدة فی فروع عدیدة من مختلف الأبواب الفقهیة، و إحصاؤها خارج عن حدّ وسع المقام. و إنّما نکتفی بذکر نماذج من هذه الفروع.

بطلان طلاق المکره و ظهاره

منها: مسألة بطلان طلاق المکره.

فقد أفتی فقهاؤنا الامامیة علی بطلان طلاق المکرَه، تمسکاً بهذه القاعدة، کما أشار إلیه السید المرتضی بقوله:

«و مما انفردت به الامامیة أنّ العتق لا ـ یقع إلّا بقصد إلیه و تلفّظ به و لا یقع مع الغضب الشدید الذی لا یُملک معه الاختیار و لا مع الاکراه » «... ۱».

و قد صرّح فی موضع آخر بارتفاع التکلیف و الکفارة بالاکراه علی الحلف.

بقوله: «فانّ الفعل المحلوف علیه یتعذّر بالإکراه و النسیان کما یتعذّر بفقد القدرة، فکما یرتفع التکلیف مع فقد القدرة، فکذلک یرتفع مع الإکراه و فقد العلم، و کما أنّ من حلف علی أن یفعل شیئاً و فقد قدرته علیه لا یلزمه کفّارة، فکذلک

(۱) الانتصار: ص ۳۷۰.

من حلف أنّه یفعله فاکره علی أن لا یفعله أو سلب علمه، فیجب أیضاً أن لا تلزمه الکفّارة؛ لارتفاع التمکّن علی الوجهین معاً» «۱».

و منها: بطلان الظهار بالاکراه، کما صرّح بذلک شیخ الطائفة بقوله: «و لا یقع ظهار علی الاکراه و لا علی الاجبار و لا علی الغضب... » «۲».

و بمثله قال القاضی ابن البرّاج «۳».

سقوط الحدّ و الکفارة عن المکرَه

و منها: سقوط الحدّ بالاکراه، کما صرّح به فی الشرائع بقوله: «یسقط الحد مع الاکراه» «۴».

و قوله: «و لو ادّعی العبد الاکراه سقط عنه دون المولی» «۵». و صرّح أیضاً بذلک العلامة فی المختلف «۶».

و منها: مسألة سقوط کفارة الجماع عن الصائم فی شهر رمضان بالاکراه.

و قد اتفق الفقهاء فی ذلک، و لم أر من بین الفقهاء من لم یُفت بذلک. و کذلک فی وطی المُحرم امرأته فی الحج، و کفارته بدنة؛ فانها تسقط مع الاکراه.

و لکن وقع الخلاف بین الفقهاء فی ارتفاع الأثر الوضعی بالاکراه فی فروع عدیدة من مختلف الأبواب الفقهیة. و من هذه الفروع إمالة المصلّی خلاف جهة القبلة حال الصلاة. فقد وقع الخلاف فی بطلان صلاته، فاحتُمل لفقدان شرطها،

(۱) الانتصار: ص ۳۵۵- ۳۵۶.

(۲) النهایة: ص ۵۲۵.

(۳) ابن البرّاج: ج ۲، ص ۳۰۰.

(۴) شرایع الاسلام: ج ۴، ص ۹۳۳.

(۵) المصدر: ص ۹۴۰.

(۶) مختلف الشیعهٔ: ج ۹، ص ۱۶۱، و ۲۶۸.

و احتُمل الصحهٔ؛ لزوال التکلیف عند الاکراه، کما أشار العلامهٔ إلی ذلک بقوله:

«المصلّی إلی القبلهٔ لو أماله إنسان عنها قهراً و طال الزمان، احتمل البطلان؛ لفقد الشرط، و الصحهٔ؛ لزوال التکلیف عند الاکراه» «۱».

جواز قبول ولایهٔ الجائز للمکره

و منها: ارتفاع حرمهٔ قبول الولایهٔ من الجائر بالاکراه، کما صرّح به العلامهٔ فی القواعد بقوله: «و تحرم من الجائر، إلّا مع التمکن من الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، أو مع الاکراه بالخوف علی النفس أو المال أو الاهل أو بعض المؤمنین، فیجوز حینئذٍ اعتماد ما یأمره إلّا القتل الظلم» «۲».

و ممن صرّح بذلک المحقق مع قید؛ حیث قال: «و لو نصب الجائر قاضیاً مکرهاً له، جاز الدخول معه دفعاً لضرره، لکن علیه اعتماد الحق و العمل به ما استطاع». و قد فصّل فی ذلک الشهید؛ حیث قال فی شرح کلام المحقق: «إنّما یتوقف الجواز علی الاکراه مع عدم اتصاف الحاکم بشرائط الفتوی، و تمکّنه من إجراء الاحکام علی وجهها الشرعی، و الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر، و إلّا جاز قبول الولایهٔ، بل قد یجب. و بدون ذلک لا یجوز إلّا مع الاکراه. و یتحقق بالخوف من المخالفهٔ علی نفسه أو ماله، أو عرضه. و یختلف ذلک بحسب اختلاف أحوال الناس فی احتمال الإهانهٔ و عدمها» «۳».

و منها: بطلان البیع، بل جمیع المعاملات مع الاکراه؛ نظراً إلی عدم حصول

---

(۱) نهایهٔ الاحکام: ج ۱، ص ۴۰۶.

(۲) جامع المقاصد: ح ۴، ص ۴۴.

(۳) مسالک الافهام: ج ۳، ص ۱۱۱.

التراضی المعتبر فی صحهٔ المعاملهٔ عند الاکراه علیها؛ لعدم تحقق طیب النفس فی المکرَه. و قد صرّح بذلک جمیع الفقهاء، و لا خلاف فی ذلک، و لا حاجهٔ إلی نقل کلامهم.

بطلان صوم المکره علی الافطار و علی الارتماس

و منها: بطلان صوم من أفطر عن إکراه. فانّ الفقهاء بعد اتفاقهم علی عدم بطلان الصوم بالافطار بالاجبار القهری السالب للاختیار، اختلفوا فی بطلانه بالافطار عن إکراه، کما صرّح بذلک الشهید فی المسالک بقوله: «لا خلاف فی عدم وجوب القضاء علی من وُجر فی حلقه- بتخفیف الجیم- بغیر اختیاره؛ لأنّه لم یتناول المفطر، و أما الاکراه فإن بلغ حداً یرفع قصده أو یذهب اختیاره، کما لو قهره قاهر بضرب شدید أو تخویف عظیم حتی لم یملک أمره و لم یکن له بُدَّ من الفعل، فلا قضاءَ أیضاً، و إن لم یبلغ ذلک الحدَّ؛ بأن تُوعِّد بفعل لا یلیق بحاله و یعد ضرراً لمثله من ضرب أو شتم و نحوهما، و شهدت القرائن بایقاعه له إن لم یفعل، إلّا إنّ اختیاره لم یذهب، و قصده لم یرتفع، ففی فساد صوم حینئذٍ قولان:

أحدهما: إلحاقهٔ بالأوّل؛ لقوله صلی اللّه علیه و آله و سلّم: رفع عن امتی الخطا و النسیان و ما استکرهوا علیه، و المراد رفع حکمها، و من جملته القضاء، و لسقوط الکفارهٔ عنه و هی من جملهٔ أحکامه.

و أصحهما وجوب القضاء و إن ساغ له الفعل؛ لصدق تناول المفطر علیه باختیاره. و قد تقرِّر فی الاصول أنّ المراد برفع الخطأ و

قسيميه فى الحديث رفع المؤاخذة عليها، لا رفع جميع أحكامها. و مثله الافطار فى يوم يجب صومه

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ١٧٨

للتقية أو التناول قبل الغروب لها» «١».

و منها: بطلان صوم من اكره على الارتماس، بخلاف ما إذا كان مقهوراً، كما أفتى به الفقهاء. و صرّح به السيد فى العروة. و قد تعرّض السيد الحكيم فى ضمن تعليل هذا الفرع إلى بيان وجه الفرق بين الاكراه و الاجبار، بقوله: «لعدم الدليل على الصحة. و كون البطلان مقتضى إطلاق الأدلة. و أدلة نفى الاكراه إنّما تصلح لنفى المؤاخذة أو سائر الآثار المترتبة على فعل المكره، و لا تصلح لاثبات الصحة، لأنّ وظيفتها النفى، لا الاثبات. و مثله: الكلام فيما لو اكره على ترك الجزء، أو الشرط، أو فعل المانع، فى سائر العبادات» «٢».

و علّل صحة صوم المجبور المقهور على الارتماس بقوله: «لانتفاء العمد.

و بذلك افترق عن الاكراه، لتحقق القصد معه؛ لأنّ الاكراه هو الحمل على فعل المكروه عن إرادة. و كذا الحال لو كان الارتماس واجباً عليه لانقاذ غريق، إذ الوجوب المذكور إنّما يقتضى وجوب الافطار، الصحة مع الارتماس؛ إذ لا تعرض فيه لذلك». «٣»

و قد أجاد السيد الخوئى فى بيان الفرق بينهما فى بيان تعليل المسألة المزبورة؛ حيث قال: «إذ الاكراه لا يوجب سلب الإرادة. فالفعل المكره عليه صادر عن عمد و قصد، و إن لم يكن عن طيب النفس. فيشمله إطلاق الأدلة. و من الواضح أنّ أدلّة نفى الاكراه مفادها نفى العقاب و المؤاخذة. و لا تنهض لاثبات

---

(١) مسالك الافهام: ج ٢، ص ١٩- ٢٠.

(٢) مستمسك العروة: ج ٨، ص ٢٦٩.

(٣) المصدر.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ١٧٩

الصحة؛ لأنّ شأنها الرفع، دون الوضع. و منه يظهر الحال فى وجوب الرمس لانقاذ الغريق الذى تعرض له فى المسألة الآتية، فانّ وجوب الانقاذ لا يستدعى إلّا وجوب الارتماس، و لا يستلزم صحة الصوم مع الارتماس المزبور بوجه. و هذا بخلاف ما إذا كان مقهوراً فى الارتماس؛ فانه يوجب زوال الارادة و الاختيار، و انتفاء العمد و القصد، و مثله لا يوجب البطلان، و لأجله يفرَّق بين القهر و الاكراه» «١».

---

(١) كتاب الصوم للسيد الخوئى: ج ١، ص ١٦٧.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ١٨٠

«قاعدة» «الأهمية»

اشارة

منصّة القاعدة

مفاد القاعدة

شرائط جريان القاعدة

مدرک القاعدة

مجاری القاعدة و تطبیقاتها الفقهیة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۸۱

۱- منصة القاعدة و أهمیتها.

۲- هذه القاعدة فقهیة، لا اصولیة.

منصة القاعدة و أهمیّتها

اشارة

منصّیة هذه القاعدة لا- تختص بباب خاص من أبواب الفقه. و ذلک لأنّه کما یکون الواجبات العبادیة بعضها أهمّ من بعض فی نظر الشارع- کما أنّ أکثر موارد هذه القاعدة و مجاریها المذکورة فی کلمات الفقهاء من قبیل العبادیات-، کذلک تجری هذه القاعدة فی غیر العبادیات. و ذلک مثل موارد إنجاء النفس المحترمة من الهلاک و الغرق و الحرق و نحوه، و إنقاذ أموال المؤمنین من الضیاع بسیل أو حرق أو سقوط بناءٍ أو خرابها، و تولّی الولایة من قبل الجائر لأهمیة ما یحصل التمکّن منه بقبولها، من إنقاذ النفوس المحترمة و حفظ أعراض المؤمنین و أموالهم و مظاهرتهم فی امورهم.

و أیضاً تجری فی الأحکام الوضعیة فیما إذا دار الأمر بین شرطین أحدهما أهم فی نظر الشارع، کالدوران بین الطهارة و التستر فی حال الصلاة. أو بین معاملتین أحدهما أهمّ فی نظر الشارع. و کذا فی تعلّم العقائد الدینیة و المعارف الالهیة، فانّ بعضها أهمّ من الآخر و کذا تعلّمه. و غیر ذلک من موارد جریان هذه القاعدة، کما سیأتی فی التطبیقات الفقهیة.

و بهذا البیان اتّضح أهمیة هذه القاعدة و خطرها العظیم و دورها الکبیر فی رفع التحیّر عن المکلّف عند ما واجه واجبین أحدهما أهمّ فی نظر الشارع و هو

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۸۲

یتمکّن من الاتیان بأحدهما.

و هذه القاعدة قد بحث عنها الاصولیون فی علم الاصول فی باب التزاحم و مسألة الترتّب و مسألة الضدّ؛ أی اقتضاءُ الأمر بالشیء النهی عن ضدّه.

هذه القاعدة فقهیة، لا اصولیة

ثمّ إنّ هذه القاعدة فقهیة، لا اصولیة؛ لأنّ مفادها وجوب تقدیم الأهم، و إن شئت فقل: وجوب صرف القدرة فی الاتیان بالأهمّ. و الوجوب حکم شرعی. و لا ینافی ذلک ابتناء هذا الوجوب علی حکم العقل؛ لأنّ العقل من أحد الأدلّة الأربعة التی یستدل بها الفقیه علی الحکم الشرعی؛ لقاعدة کل ما حکم به العقل حکم به الشرع.

و ملاک الفرق بین القاعدة الاصولیة و الفقهیة، أنّ القاعدة الاصولیة کبری واقعة فی الحد الأوسط من قیاس الاستنباط و تغایر النتیجة؛ بمعنی عدم کونها حکماً کلیاً بحیث تکون النتیجة من أفرادها و مصادیقها.

بخلاف القاعدة الفقهیة؛ فانّها حکم کلی یُحتج به علی مصادیقه و أفراده.

و قاعدة الأهمیة من قبیل الثانی؛ لأنّ وجوب تقدیم الأهمّ عند الدوران بینه و بین المهم، حکم شرعی یحتج به الفقیه علی مصادیقه و أفراده.

و فی هذا المجال مباحث اخری، فلیُطلب فی محلّه من علم الاصول.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۸۳

مفاد القاعدهٔ

اشارهٔ

۱- ما هو المقصود من الأهمیهٔ؟

۲- هل الاضطرار مأخوذٌ فی مصبّ القاعدهٔ؟

تفید هذه القاعدهٔ تقدیم ما کان من الواجبات و التکالیف أهم فی نظر الشارع الأقدس أو فی نظر العقل من واجب آخر عند دوران أمر الامتثال بینهما.

بیان ذلک: إنّ المکلّف فی مقام امتثال أمر الشارع و الاتیان بالوظیفهٔ الشرعیهٔ قد یواجه تکلیفین واجبین یکون وجوبهما فعلیاً فی حقّه. و لکنه لا- یتمکّن من صرف قدرته فیهما معاً؛ بمعنی أنّه لا یقدر علی الاتیان بهما معاً فی زمان واحد. فلا مناص له حینئذٍ من إتیانه بأحدهما أوّلًا، ثمّ الاتیان بالآخر. و لا تجری هذه القاعدهٔ فیما إذا کان المکلّف قادراً علی الجمع بین التکلیفین؛ فانّ الدوران و التقدیم إنّما یعقل و یتصوّر فیما إذا لم یتمکن المکلّف من الجمع بینهما فی آن واحد.

و فی مثل هذا المورد لو کان أحد الواجبین المفروضین أهمّ فی نظر الشارع من الآخر؛ بحیث لا یرضی بترکه بوجه، و لو انجرّ فعله إلی ترک الآخر رأساً أو تأخیره، تفید هذه القاعدهٔ حینئذٍ وجوب صرف القدرهٔ فی الاتیان بما هو أهمّ فی نظر الشارع و تقدیمه علی الواجب الآخر.

و ذلک کدوران الأمر بین الصلاهٔ المفروضهٔ الیومیهٔ و بین صلاهٔ الآیات، أو بین الصلاهٔ و بین دفع خطر عن نفسه أو أخیه المؤمن، أو بین إنقاذ نفسه و بین إنقاذ نفس أخیه المؤمن، أو بین انقاذ أبیه أو ولده و بین إنقاذ مؤمن.

و کذلک فیما لو دار الأمر بین ترک حرام و بین الاتیان بواجب أهمّ، و ذلک

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۱۸۴

مثل ما لو دار الأمر بین ترک قبول الولایهٔ و تصدّی الامارهٔ من قبل الجائر و بین إنقاذ نفوس المؤمنین من الهلاک و حفظ أعراضهم و أموالهم من جور الجائر.

فانّ التولّی من قبل الجائر حرامٌ، و لکن إنقاذ نفوس المؤمنین و حفظ أموالهم و أعراضهم و إحقاق حقوقهم و دفع الظلم عنهم واجب أهمّ. و من هنا أفتی الفقهاء بجواز التولی من قبل الجائر حینئذٍ مستدلًّا بهذه القاعدهٔ.

ما هو المقصود من الأهمیهٔ؟

و من النکات المهمّهٔ التی ینبغی اتضاحها فی تبیین مفاد هذه القاعدهٔ، أنّ المقصود من الأهمیهٔ فی نصّ هذه القاعدهٔ، هل هو أهمّیهٔ أحد الحکمین الإلزامیین علی الآخر؟ أو الأهمیهٔ فی مطلق الأحکام؟ فتشمل هذه القاعدهٔ أهمیهٔ أیّ حکم شرعی من أیّ حکم شرعی آخر؟.

لا بدّ للإجابهٔ عن هذا السؤال من التأمل فی مدرک هذه القاعدهٔ. فان کان مدرکها العقل- کما سیأتی بیانه- تشمل کل مورد دار الأمر بین حکمین کان أحدهما أهمّ فی نظر الشارع من الآخر، بلا فرق بین أنحاءِ الأحکام. فتشمل القاعدهٔ مطلق موارد الأهمیهٔ، سواءً کانت بین واجبین، أو حرامین أو مکروهین أو مندوبین أو مختلفین، إلّا أنّ الاتیان بالأهمّ و امتثال أمره واجب فی الدوران بین الحکمین

الالزاميين أو بين حكمين كان أحدهما إلزاميّاً، بخلاف ساير صور الدوران.

و اما إذا كان مدركها النصوص، فلا بدّ من ملاحظهٔ النصوص. و الظاهر أنّ مواردها و إن كان خصوص الأحكام الالزاميهٔ، إلّا أنّه لما كان لها جذر فى حكم العقل و إنّما النصوص مُرشدهٌ إلى حكمه، تعمّ الدوران بين مطلق الأحكام كما

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهيهٔ الأساسيهٔ، ج۳، ص: ۱۸۵

قلنا. و لكن الظاهر من كلمات القوم اختصاص هذه القاعدهٔ فى اصطلاحهم بموارد الدوران بين حكمين إلزاميين، أو حكمين كان أحدهما إلزامياً.

هل الاضطرار مأخوذٌ فى مصبّ القاعدهٔ؟

مقتضى التحقيق عدم أخذ الاضطرار فى موضوع هذه القاعدهٔ و مصبّها، بل تجرى فى كلّ أمرين اختياريّين أحدهما أهمّ من الآخر، دار أمر المكلّف بينهما؛ بحيث يمكن له فعل المهم و ترك الأهم و بالعكس، لكنه لو ترك الأهم يتعيّن عليه الاتيان بالمهم مطلقاً- سواءٌ كان الترك بسوءِ اختياره أو لأجل عروض الاضطرار-، إلّا أنّه فى الفرض الأوّل عصى بترك الأهمّ و داخلٌ فى مسألهٔ الترتب المعروفهٔ، «۱» و لم يعص فى الفرض الثانى. و على أىّ حال يتعيّن عليه المهم فى ظرف ترك الأهم.

و لكنه لو ترك الأهم عصياناً وقع الكلام فى كيفيهٔ تشريع المهم حينئذٍ و إيجابه.

و قد عنون الاصوليون البحث عن ذلك فى مسألهٔ الترتب.

و على ضوءِ ما بيّناه قد عرفت:

أوّلًا: أنّ الاضطرار لم يؤخذ فى موضوع قاعدهٔ الأهميهٔ، و إن كان ربما يكون موردها الاضطرار، كمن اضطر إلى بيع داره لعلاج ولده أو زوجته و إنقاذهما من الموت. فيكون حفظهما بالعلاج أهم من حفظ داره. و من هذا القبيل كلّ مورد كان الأهم مورد الاضطرار.

و ثانياً: الفرق بين قاعدهٔ الاضطرار و قاعدهٔ الأهميهٔ؛ إذ لم تؤخذ الدوران بين الأهم و المهم فى موضوع قاعدهٔ الاضطرار، و إن كان الاضطرار من أحد ملاكات الأهميهٔ. و من هنا اشتهر أنّ الضرورات تبيح المحذورات. و ذلك لمكان

---

(۱) و قد بحثنا عنها فى خاتمهٔ مسألهٔ الضدّ من علم الاصول فى كتابنا «بدائع البحوث».

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهيهٔ الأساسيهٔ، ج۳، ص: ۱۸۶

أهميهٔ الضرورات.

أما الفرق بين قاعدهٔ التزاحم و بين قاعدهٔ الأهميهٔ أنّ التزاحم ربما يكون بين واجبين متساويين فى الأهميهٔ، بخلاف قاعدهٔ الأهميهٔ؛ فانّها قد اخذ فى موضوعها أهميهٔ أحد المتزاحمين عن الآخر.

و أما القدرهٔ المأخوذ عدمها فى الاتيان بالتكليفين فى مصبّ هذه القاعدهٔ، هى القدرهٔ العقليهٔ، لا الشرعيهٔ؛ لأنّ غير المقدور شرعاً ممنوعٌ غير جائز فى نظر الشارع، فلا وجوب لإتيانه، بل لا يجوز. فلا معنى لكونه أهم من وجوب فعل الواجب الذى يدور أمر المكلّف بينهما.

و أما قاعدهٔ الترتب فهى ناظرهٔ إلى صورهٔ العصيان بترك الأهمّ، و تصحيح وجوب المهم حال تركه الأهم عصياناً.

و لكن قاعدهٔ الأهميهٔ إنّما تتكفّل لاثبات أصل وجوب تقديم الأهم على المهم.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهيهٔ الأساسيهٔ، ج۳، ص: ۱۸۷

شرائط جريان القاعدهٔ

اشارة

۱- اشتراط عدم مانع شرعى من جريان القاعدة.

۲- كلام الشهيد الصدر و نقده.

۳- اشتراط عدم كون الأهمّ و المهم جزءين لواجب.

اشتراط عدم مانع شرعى من جريان القاعدة

هذا، و لكن قد يقال باعتبار عدم مانع شرعى فى جريان هذه القاعدة؛ بأن لم يرد من الشارع ما يدل على وجود مانع شرعى من تقديم الأهم، كما لو كان الأهم واجباً مشروطاً بشرط، و لكن يزاحمه واجب شرعى فى ظرف حصول الشرط. كما لو نذر المكلّف المشى إلى زيارة سيد الشهداء و حصل الشرط و تنجّز النذر. لكن فى ظرف حصول شرطه حصل شرط الواجب الشرعى المشروط كالاستطاعة للحج. و قد ورد فى النصوص أنّ «شرط اللّه قبل شرطكم».

فيكون حينئذٍ حصول الاستطاعة مانع شرعى من الاتيان بالنذر و لا بدّ من تقديم الحج حينئذٍ، و إن كان الواجب المنذور أهمّ فى نظر الشارع. فلا ينظر حينئذٍ إلى أهمية أحد الواجبين المتزاحمين ملاكاً.

كلام السيد الشهيد الصدر قدس سره و نقده

و يظهر اشتراط ذلك من السيد الشهيد الصدر قدس سره؛ حيث قال: «إنّ القانون المتبع فى حالات التزاحم هو قانون ترجيح الأهم ملاكاً، و لكن هذا فيما إذا لم يفرض تقييد زائد على ما استقل

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۸۸

به العقل من اشتراط، فقد عرفنا أنّ العقل يستقل باشتراط مفاد كل من الدليلين بالقدرة التكوينية بالمعنى الاعم فاذا فرضنا أنّ مفاد أحدهما كان مشروطاً من قبل الشارع- إضافة إلى ذلك- بعدم المانع الشرعى، أى بعدم وجود حكم على الخلاف دون الدليل الآخر، قدِّم الآخر عليه، و لم يُنظر إلى الأهمية فى الملاك. و مثاله وجوب الوفاء بالشرط إذا تزاحم مع وجوب الحج، كما إذا اشترط الشخص أن يزور الحسين عليه السلام فى عرفة كل سنة، و استطاع بعد ذلك فإنّ وجوب الوفاء بالشرط مقيد فى دليله بأن لا يكون هناك حكم على خلافه بلسان إنّ شرط اللّه قبل شرطكم. و أما دليل وجوب الحج فلم يقيد بذلك فيقدم وجوب الحج، و لا ينظر إلى الأهمية.

أما الأوّل: فلأنه ينفى بنفسه موضوع الوجوب الآخر؛ لأنّ وجوب الحج ذاته- و بقطع النظر عن امتثاله- مانع شرعى عن الاتيان بمتعلق الآخر فهو حكم على الخلاف، و المفروض اشتراط وجوب الوفاء بعدم ذلك، فلا موضوع لوجوب الوفاء مع فعلية وجوب الحج.

و أما الثانى: فإنّ أهمية أحد الوجوبين ملاكاً، إنّما تؤثر فى التقديم فى حالة وجود هذا الملاك الأهم، فاذا كان مفاد أحد الدليلين مشروطاً بعدم المانع الشرعى دلّ ذلك على أنّ مفاده حكماً و ملاكاً، لا يثبت مع وجود المانع الشرعى.

و حيث إنّ مفاد الآخر مانع شرعى، فلا فعلية للأوّل حكماً و لا ملاكاً مع فعلية مفاد الآخر» «۱».

و لكن يرد على هذا العَلَم أنّ أهمية ملاك أحد الواجبين إنّما يمكن إحرازه من طريق بيان الشارع فقط، و إلّا فمن أين نعلَم أن أحد الواجبين أهم فى نظر الشارع

---

(۱) المجموعة الكاملة: ج ۴، ص ۱۹۱- ۱۹۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۸۹

من الآخر؟ أ بحكم العقل أو العرف؟

فاذا علمنا من طريق النص الشرعى أنّ شرط اللّه قبل شرط الانسان المكلّف و أنّه مقدّم على شرطه فكيف يمكننا أن نحرز أهمية الواجب بشرطنا من الواجب بشرط اللّه؟ بل إنّما نُحرز بذلك أهمّية الواجب بشرط اللّه و بحكمه الأولى الذاتى الثابت بلا وساطة عهد المكلّف و شرطه على نفسه.

اشتراط عدم كون الأهمّ و المهم جزءين لواجب

نعم يمكن أن يقال باشتراط أمر آخر فى جريان هذه القاعدة. و هو عدم كون الأهم و المهم كليهما من أجزاء واجب عبادى و كان الأهم فى طول المهم. و ذلک كالركوع و السجدة، فانّهما فى طول القيام و مرتّبان عليه، مع أنّه يستفاد من النصوص أهمّيتها من القيام؛ لما دل من النصوص على أن الصلاة ثلثٌ طهور و ثلث ركوع و ثلثٌ سجود، و أنّ أوّل الصلاة الركوع «۱». و لعلّه من أجل ذلک- أى اعتبار عدم كون الأهم فى طول المهم- ذهب المشهور إلى تقديم القيام عند الدوران بينه و بين الركوع و السجود لمن يتعذّر عليه القيام بعد الركوع و السجود، لمرض أو مانع آخر، بل نسب ذلک إجماعهم، كما حكى عنهم فى الجواهر، «۲» و إن اختاره فى كشف اللثام تقديم الركوع و السجود و قواه فى الجواهر. و سيأتى تفصيل ذلک فى التطبيقات الفقهية.

و عليه فمقتضى القاعدة فى هذه الموارد الحكم بأهمية الواجب بشرط اللّه من الواجب بشرط المكلّف فى نظر الشارع دائماً، بلا فرق بين الموارد.

---

(۱) الوسائل: ب ۹، من أبواب الركوع، ح ۱ و ۶.

(۲) جواهر الكلام: ج ۹، ص ۲۵۶- ۲۵۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۱۹۰

مدرک القاعدة

اشارة

۱- ملاكات الأهمية و مواردها الكلية.

۲- موارد الأهمية فى لسان النصوص.

۳- مقتضى القاعدة فى محتمل الأهمية.

يمكن الاستدلال لهذه القاعدة بحكم العقل و نصوص الكتاب و السنة.

أمّا العقل؛

فانّه يحكم بتقديم ما هو أهم فى نظر الشارع. و ذلک لأنّ العقل إذا علم و أحرز أهمية واجب عند الشارع من الواجب الآخر، يستقل بتقديمه و يستقل بوجوب طاعته؛ قضاءً لحق العبودية و المولوية، و تحصيلًا للمؤمّن من العقاب الاخروى المحتمل. و هذا مما لا ريب فيه. و لا ينبغى إطناب البحث عن ذلک.

و أما الكتاب:

فلم أجد فی الآيات القرآنية ما يدل على هذه القاعدة، إلّا بعض ما يُشعر بها بالالتزام.

مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ، لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ» «۱».

وجه الاشعار، بل دلالته على القاعدة المبحوث عنها، ظهوره فی تقديم حفظ النفس من المعاصی على هداية الغير و إنكار العاصی إذا دار الأمر بينهما.

و ذلك لأنّ إضرار أهل الضلالة و المعصية بالمؤمن المهتدی؛ إما بوسوستهم،

---

(۱) سورة المائدة: ۱۰۵.

كما أمر اللّه بالاستعاذة من شرّ الوسواس الخنّاس، من الجنّة و الناس. و إنّ الوسواس الخنّاس الذی من الناس- المعبّر عنه بشياطين الأنس- إنّما هو أهل الضلالة و المعصية.

و إمّا: من أجل ترك وظيفة هدايتهم و إرشادهم و انكارهم عن المعاصی و أمرهم بالمعروف و الآية المزبورة تشمل كلتا الصورتين بالاطلاق.

و الصورة الثانية تنطبق على قاعدة الأهمية، و هی ما إذا دار الأمر بين نهی الغير و منعه عن المعصية و بين ارتكاب الناهی نفسه الحرام فيما لو توقف انكار الغير على ارتكاب الحرام. فالآية تدل على سقوط وظيفة الانكار و جواز تركه و عدم توجه ضرر و عقاب اخروی إليه بترك الانكار ما دام وقى نفسه من ارتكاب الحرام، و إن وقع الفاعل فی المعصية و ضلّ بارتكابها.

و من هنا استدللنا باطلاق هذه الآية لسقوط وجوب الانكار فی المسألة فی كتابنا «دليل تحرير الوسيلة»، فراجع «۱».

و لكن ناقشنا هناك باحتمال انصراف الآية المزبورة إلى نفی إضرار كفر الكفّار و ضلالتهم بالمؤمنين بعد اهتدائهم؛ بقرينة آيات وجوب الأمر و النهی بين المؤمنين. كقوله تعالى: «الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ» «۲»، و غيره من الآيات.

و أمّا السنة:

فيمكن الاستدلال لهذه القاعدة بعدّة نصوص.

من هذه النصوص:

---

(۱) دليل تحرير الوسيلة/ كتاب الأمر بالمعروف و النهی عن المنكر: ص ۷۷- ۷۹.

(۲) التوبة: ۷۱.

ما ورد عن أمير المؤمنين على عليه السلام- مخاطباً لعمر بن الخطاب، لمّا استشاره للخروج إلى قتال الفُرس بنفسه-: فی خطبة له عليه السلام، قال: «و مكان القيّم بالأمر مكان النظام من الخَرَز يجمعه و يضمّه. فان انقطع النظام، تفرَّق الخرز و ذهب، ثمّ لم يجتَمِع بحذافيره أبداً و العَرَب اليوم، و إن كانوا قليلًا، فَهُم كثيرون بالاسلام، عَزيزون بالاجتماع فكن قُطباً و استدر الرحا بالعرب و أصلهم. دونك نار الحرب؛ فانّك إن شخصتَ من هذه الأرض، انتقضت عليك العرب من أطرافها و أقطارها، حتى يكون ما تدع وراءك من

العورات أهمّ الیک مما بین یدیک» «۱».

قوله: «القیّم بالأمر»؛ أی القائم به، و المقصود الخلیفة. «النِّظام»؛ أی الخَیط، یُنظم به، و الخَرَز- بفتحتین-: أی حبّات السُّبحة و نحوها، مما یُجمع و یُنتظم بالخیط بصورة الحلقة.

قوله: «بحذافیره»؛ جمع الحِذفار، و هو أعلی الشیء و ناحیته. و المقصود اصول الخَرَز و جوانبه علی طبق النظم السابق قوله: «شخصتَ»؛ أی خرجتَ.

و مقصوده من قوله: «ما تدع ورائک من العورات»؛ نوامیس المسلمین و نساؤهم الباقیات بعد خروج الخلیفة بلا قیّم و أمیر یدافع عنهنّ و یحفظهنّ عن هجمات البغاث المهاجمین.

هذه الخطبة قد رواها الشیخ المفید فی الارشاد مع تفاوت و ننقل من مرویّه موضع الحاجة، و هو قوله علیه السلام: «و إن أشخصت بهذین الحرمین انتقضت العرب علیک من أطرافها و أکنافها، حتی یکون ما تَدَعُ وراءَ ظهرک من عیالات العرب أهمّ إلیک ممّا بین یدیک» «۲».

---

(۱) نهج البلاغة صبحی الصالح: ص ۲۰۳، خ ۱۴۶.

(۲) الارشاد: ج ۱، ص ۲۰۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۳

و أیضاً روی ابن شهرآشوب فی مناقبه عن تاریخ الطبری هذه الخطبة بعین ألفاظ روایة الشیخ المفید «۱».

أمّا وجه دلالتها علی هذه القاعدة أنّ قوله علیه السلام: «حتی یکون ما تَدَعُ » ... فی قوّة تعلیل النهی عن الخروج بأهمیة ما یستتبعه الخروج من المحذور، و هو خطر الهجوم علی نوامیس المسلمین.

و منها: کلام أمیر المؤمنین فی الخطبة الشقشقیة، قال علیه السلام: «أما و اللّه لقد تقمَّصها فلان. و إنّه لیعلم أنّ محلّی منها محل القُطب من الرّحی. ینحدر عنّی السیل، و لا یرقی إلیَّ الطیر، فسدلتُ دونها ثوباً و طویت عنها کشحاً و طَفقتُ أرتئی بین أن اصول بید جذّاءٍ أو أصبر علی طَخْیَةٍ عمیاءٍ یهرم فیها الکبیر و یشیب فیها الصغیر و یکدح فیها مؤمن حتی یلقی ربّه! فرأیت أنّ الصبر علی هاتا أحْجی، فصبرت و فی العین قذی و فی الحلق شجًا أری تراثی نَهْباً» «۲».

قوله: «تقمّصها»؛ أی لبسها، و المقصود التلبُّس برداءِ الخلافة.

و قوله: «سَدَلت»؛ أی أرخیت. قوله: «طویت عنها کشحاً»؛ أی انصرفت عنها میلًا و إرادة عن تعقُّل. قوله: «أصول» من صال یصول؛ أی وثب علیه لیقتله. و قوله: «بید جذّاء»؛ أی ید مقطوعة، کنایة عن عدم القدرة. قوله: «طَیخة عمیاء»؛ أی ظلمة محضة لا یمکن فیها الرؤیة. قوله: أحجی: اسم التفصیل من الحِجا بمعنی العقل و کلُّ ما یستر الانسان، قاله الخلیل.

و المقصود أنّ اختیار الصبر أقرب إلی العقل و أحفظ من الفتنة و الفَشَل. و قوله: «الشجا»؛ ما اعترض فی الحلق من عظم و نحوه.

---

(۱) مناقب ابن شهرآشوب: ج ۱، ص ۴۰۶.

(۲) نهج البلاغة، صبحی الصالح: ص ۴۸، خ ۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۴

و معنی الخطبة أنّ فلاناً لقد تلبّس برداءِ الحکومة و تصدّی لإمارة المسلمین و هو و اللّه غیر لائق لمنصب الخلافة. و هو نفسه یعلم أنّ الخلافة و أمارة المسلمین إنّما تدور مداری و تقوم بی. و إنّی عالی المکان و مرتفع الشأن و بعید المرتقی عند اللّه و رسوله. کما أنّ السیل ینحدر من الأماکن العالیة و الطیر لا یرقی إلیها؛ لذروة رفعتها.

و الأمر عندی دار بین أن اقاتل معه بلا عِدّة و لا عُدّة- کأنّی مقطوع الیدین-، و بین أن أصبر علی فتنة مظلمة عمیاء. ففکّرت و تأملت، فرأیت أنّ الصبر و ترک القتال أقرب إلی العقل و أحفظ لنوامیس المسلمین و اقتدارهم و دمائهم فصبرت حال کونی، کمن اعترض العظم فی حلقة و الشوک فی عینه من شدّة ألم التحمّل و الصبر علی هذه الفتنة الصعبة و المصیبة الشاقّة.

و مقصود الامام علیه السلام: أنّی فکّرت و تأملت عند ما ابتُلیت بالدوران بین المحذورین- المذکورین فی کلامه- فرأیت ترجیح الصبر و ترک القتال مع عدم العدّة و العُدّة، أقرب إلی حکم العقل و مقتضی التأمّل؛ لما فی الاجتناب عن الفتنة و الاحتراز عن سفک دماءِ المسلمین- من غیر نتیجة و لا تحصیل الغرض الواجب- من الأهمیة، و إن کان الجهاد و قتال أهل البغی أیضاً واجب مهمّ. و بهذا التقریب تتمّ دلالة هذه الخطبة علی القاعدة المبحوث عنها فی المقام. و عموم التعلیل بأقربیة أحد طرفی الدوران و أهمیته ینفی اختصاص الترجیح المزبور بشخص الامام علیه السلام فی تلک الواقعة، بل یقتضی التعمیم و تسریة ترجیح الأهم فی جمیع موارد الدوران بین الأهم و المهمّ. فلا یُعبأ باحتمال مثل هذا الترجیح بالامام المعصوم علیهم السلام.

هذا من جهة الدلالة و فقه الحدیث.

و أما من جهة السند:

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۵

فقد رواه الصدوق فی العلل و معانی الأخبار بطریقین عن عکرمة عن ابن عباس، أحدهما: بقوله: و حدثنا محمد بن علی ماجیلویه، عن عمّه محمد بن أبی القاسم، عن أحمد بن أبی عبد اللّه البرقی، عن أبیه، عن ابن أبی عمیر، عن أبان بن عثمان، عن أبان بن تغلب، عن عکرمة، عن ابن عباس قال: ذکرت الخلافة عند أمیر المؤمنین علی بن أبی طالب علیه السلام، فقال علیه السلام: «و اللّه لقد تقمّصها ...الخ» «۱».

لا- إشکال فی رجال هذا السند، إلّا عکرمة مولی ابن عباس؛ لعدم توثیقه من جانب مشایخ رجالنا. و لکن ورد فی شأنه روایة عن الصادق، عن أبی جعفر أنّه علیه السلام قال فی حق الرجل بعد موته: «لو أدرکت عکرمة عند الموت لنفعته. قیل لأبی عبد اللّه علیه السلام بما إذا ینفعه؟ قال: کان یلقّنه ما أنتم علیه. فلم یدرکه أبو جعفر و لم ینفعه» «۲».

و استظهر الکشی من هذه الروایة ذمّ عکرمة؛ حیث إنّه قال: - بعد نقل الروایة-: «و هذا نحو ما یُروی: لو اتخذت خلیلًا لاتخذت فلاناً خلیلًا. لم یوجب لعکرمة مدحاً، بل أوجب ضدّه» «۳».

و لکن الظاهر عدم دلالة الجملة المزبورة علی ذم الرجل لو لم یُفد مدحه من حیث غیر فساد العقیدة، بل هو الظاهر؛ لأنّ حسن حاله من سایر الجهات أوجب استحقاق الرجل لإیصال النفع إلیه من جانب الامام بتلقینه مسألة الامامة و الولایة، و لعدم دلالة الروایة علی أکثر من فساد عقیدة الرجل من حیث الولایة و الامامة. مع عدم ورود ذمّ فی الرجل من أحد، بل الظاهر تلقّی الأصحاب هذه الخطبة بالقبول.

---

(۱) معانی الاخبار: ص ۳۶۱ و علل الشرائع: ج ۱، ص ۱۵۱.

(۲) معجم رجال الحدیث: ج ۱۲، ص ۱۷۷.

(۳) المصدر.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۶

و أیضاً رواها الشیخ الطوسی بسنده فی الأمالی «۱». و رواه فی الاحتجاج بقوله: «و روی جماعة من أهل النقل من طرق مختلفة عن ابن عباس» «۲».

و أیضاً رواها أهل العامة بطرقهم العدیدة، مع کونها علیهم.

فلا یبقی شک فی صدور هذه الخطبة. و لا ریب فی اشتهار روایتها بین الخاصّة و العامة.

و منها: قول أمیر المؤمنین علیه السلام فی توبیخ بعض أصحابه: «و إنّی لَعالِمٌ بما یُصلحکم و یقیم أودَکم، و لکنّی لا أری إصلاحکم بافساد نفسی» «۳». و رواه الشیخ المفید فی الارشاد «۴». و قد دلّ علی تقدیم حفظ نفسه عن الاعوجاج لأهمّیته من إصلاح جَهلَة أصحابه.

و منها: معتبرة مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد علیه السلام یقول: «و کان أبی رضی اللّه عنه یقول فی دعائه: ربِّ أصلح لی نفسی؛ فانّها أهم الأنفس إلیّ. ربّ أصلح لی ذریتی؛ فإنّهم یدی و عضدی. ربِّ و أصلح لی أهل بیتی؛ فانّهم لحمی و دمی. ربِّ أصلح لی جماعة إخوانی و محبّی؛ فانّ صلاحهم صلاحی» «۵». و دلالة هذه المعتبرة علی المطلوب واضحة؛ حیث إنّه علیه السلام علّل دعائه و طلبه إصلاح نفسه من اللّه بأنّها أهمّ من سایر الأنفس.

و من هذا القبیل ما دلّ من النصوص علی تقدیم الفریضة علی النافلة و تقدیم الفرائض بعضها علی بعض.

---

(۱) أمالی الشیخ الطوسی: ص ۳۷۲- ۳۷۳.

(۲) الاحتجاج: ج ۱، ص ۲۸۱- ۲۸۳.

(۳) نهج البلاغة، صبحی الصالح: ص ۹۹ خ ۶۹.

(۴) الارشاد: ص ۲۷۲.

(۵) قرب الاسناد: ص ۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۷

مثل صحیح محمد بن مسلم عن أحدهما علیهم السلام، قال: «سألته عن صلاة الکسوف فی وقت الفریضة، فقال: أبدأ بالفریضة، فقیل له: فی وقت صلاة اللیل، فقال: صلّ صلاة الکسوف قبل صلاة اللیل» «۱».

و نحوه صحیحه الآخر و صحیح ابراهیم بن عثمان. «۲»

و مثله ما دلّ علی تقدیم فریضة الحج- فی المال الموصی به للحج و العتق و الصدقة-؛ معلّلًا بأنها فریضة، کما فی صحیح معاویة بن عمّار، قال: «دخلت عن أبی عبد اللّه علیه السلام، فقلت له: إنّ امرأة من أهلی ماتت و أوصت إلیّ بثلث مالها، و أمرت أن یعتق عنها و یحجّ عنها و یتصدّق، فنظرت فیه فلم یبلغ، فقال: أبده بالحجّ فانّه فریضة من فرائض اللّه عزّ و جلّ، و اجعل ما بقی طائفة فی العتق، و طائفة فی الصدقة، فأخبرت أبا حنیفة قول أبی عبد اللّه علیه السلام فرجع عن قوله و قال یقول أبی عبد اللّه علیه السلام» «۳».

و فی صحیحة الآخر عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «فی امرأة أوصت بمال فی عتق و حجّ و صدقة فلم یبلغ، قال: ابدأ بالحج فانّه مفروض فان بقی شیء فاجعل فی الصدقة طائفة و فی العتق طائفة» «۴».

و من هذا القبیل ما دلّ علی الابتداء باخراج الکفن ثمّ الدین ثمّ الوصیة ثمّ المیراث من الدین.

مثل معتبرة السکونی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «أوّل شیءٍ یبدأ به من المال الکفن، ثمّ الدین ثمّ الوصیة ثمّ المیراث» «۵».

---

(۱) الوسائل: ب ۵، من صلاة الکسوف، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۲ و ۳.

(۳) الوسائل: ب ۶۵، من أحکام الوصایا، ح ۱.

(۴) المصدر: ح ۲.

(۵) الوسائل: ب ۲۸، من الوصایا، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۸

و صحیح محمد بن قیس، عن أبی جعفر ۷، قال: «قال أمیر المؤمنین علیه السلام: إنّ الدین قبل الوصیة، ثمّ الوصیة علی أثر الدین، ثمّ المیراث بعد الوصیة فانّ أوّل القضاء کتاب اللّه» «۱».

و النصوص الدالة علی کبری قاعدة الاهمیة و صغراها کثیرة جدّاً، یجدها المتتبع فی روایات أهل البیت علیهم السلام الواردة فی مختلف أبواب الفقه. و سوف یأتی ذکر نصوص اخری واردة فی تعیین صغری هذه القاعدة.

ملاکات الأهمیة و مواردها الکلیة

إنّ ملاکات الأهمیة مختلفة باختلاف الموارد و عمدتها هی الموارد التالیة:

۱- کون أحد الواجبین مندوباً و الآخر واجباً.

۲- کون أحد الواجبین أکثر احتراماً و أوجب حفظاً فی نظر الشارع، کالدوران بین الصلاة و بین حفظ نفس محترمة من الهلاک، أو بین انقاذ أمیر الجیش و بین الجندی فی الحرب، أو بین انقاذ عالم ربّانی و مرجع دینی و إنقاذ بین شخص عامّی.

۳- إذا کان أحدهما واجباً موسعاً و الآخر مضیقاً، فلا ریب فی تقدیم المضیق؛ لفوته بتقدیم الموسع، دون العکس.

---

(۱) المصدر: ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۱۹۹

۴- إذا کان أحدهما واجباً مخیّراً و الآخر معیناً، کما لو دار الأمر بین سفر منذور و بین صوم الکفارة. فالسفر هو الأهم؛ لامکان ابدال صوم الکفّارة باطعام المسکین، دون السفر المنذور. و غیر ذلک من أنحاء موجبات الأهمیة فی نظر الشارع.

هذا فی العبادات، و کذا فی المعاملات، کما لو توقّف أداء دین واجب أو الوفاء بنذر أو علاج مریض علی معاملة. فاذا دار الأمر بین مثل هذه المعاملة و بین ما لیس فیه الخصوصیة المزبورة تُقدَّم المعاملة الاولی؛ لأهمیتها. و ملاکات الأهمیة و مواردها کثیرة خارجة عن حدّ الاحصاء.

موارد الأهمیة فی لسان النصوص

ثمّ إنّ الملاک فی إحراز أهمیة أحد الواجبین علی الآخر، إما بحکم الشرع أو بحکم العقل.

أما الشرع فمن ملاکات الأهمیة المستفادة من النصوص الشرعیة، ما دلّ منها علی تقدیم الواجب بحکم اللّه علی الواجب بشرط المکلف و عهده و نذره.

فمن هذه النصوص قول أبی جعفر علیه السلام: «إنّ شرط اللّه قبل شرطکم» فی موثق محمد بن قیس. و أیضاً رواه العیاشی عن ابن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام «۱».

و أیضاً قد وردت النصوص من الشارع فی بعض الواجبات و المحرّمات دلّت علی أهمیتها، کما فی الدماء و الفروج و أعراض المؤمنین کما ورد أنّ المؤمن أعظم حرمة من الکعبة، بل من جمیع حُرمات اللّه. مثل ما ورد عن أمیر المؤمنین علیه السلام:

«إنّ اللّه حرّم حراماً غیر مجهول، و أحلّ حلالًا غیر مدخول و فضّل حرمة المسلم من الحُرُم کلّها» «۲». و کذا ورد فی الکبائر ما دلّ علی أهمیتها من سایر المحرّمات.

فمن هذه النصوص:

صحیحة عبید بن زرارة، قال: «سألت أبا عبد اللّه علیه السلام عن الکبائر فقال: هنّ فی

(۱) الوسائل: ج ۱۵، ص ۲۹۰، ب ۱۳، ح ۲، و ص ۴۷ ب ۳۸، ح ۱ و ص ۳۱ ح ۶.
(۲) نهج البلاغة/ للشیخ محمد عبده: ج ۲، ص ۷۹، الخطبة ۱۶۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۰۰

کتاب علی علیه السلام سبع: الکفر باللّه و قتل النفس و عقوق الوالدین و أکل الربا بعد البیّنة و أکل مال الیتیم ظلماً و الفرار من الزحف و التعرُّب بعد الهجرة. قال: فقلت: هذا أکبر المعاصی؟ فقال علیه السلام: نعم. قلت: فأکل الدرهم من مال الیتیم ظلماً أکبر أم ترک الصلاة؟

قال علیه السلام: ترک الصلاة، قلت: فما عددت ترک الصلاة فی الکبائر؟ قال علیه السلام: أیُّ شیء أوّلُ ما قلت لک؟ قلت الکفر، قال علیه السلام: فانّ تارک الصلاة کافر، یعنی من غیر علّة» «۱».

بل دلّت النصوص علی أهمّیة بعض الکبائر علی بعضها، کصحیح عبد العظیم الحسنی قال: «حدّثنی أبو جعفر الثانی علیه السلام، قال: سمعت أبی یقول: سمعت أبی موسی بن جعفر یقول: دخل عمرو بن عبید علی أبی عبد اللّه علیه السلام. فلمّا سلم و جلس تلا هذه الآیة: الذین یجتنبون کبائر الاثم و الفواحش، ثمّ أمسک، فقال له أبو عبد اللّه علیه السلام ما أسکتک؟ قال: احبّ أن أعرف الکبائر من کتاب اللّه عزّ و جلّ، فقال: نعم یا عمرو أکبر الکبائر الاشراک باللّه. یقول اللّه: و من یشرک باللّه فقد حرم اللّه علیه الجنّة. و بعده الأیاس من روح اللّه عزّ و جلّ یقول: و لا ییأس من روح اللّه إلّا القوم الکافرون، ثمّ الأمن من مکر اللّه لأنّ اللّه عزّ و جلّ یقول: و لا یأمن مکر اللّه إلّا القوم الخاسرون ... الحدیث» «۲».

و فی خبر الکراجکی، قال علیه السلام: «الکبائر تسعٌ أعظمهنّ الاشراک باللّه عزّ و جلّ و قتل النفس المؤمنة، و أکل الربا، و أکل مال الیتیم، و قذف المحصنات و الفرار من الزحف و عقوق الوالدین و استحلال البیت الحرام، و السحر. فمن لقی اللّه عزّ و جلّ و هو بریءٌ منهنّ، کان معی فی جنةٍ مصاریعها الذهب» «۳».

و خبر محمد بن مسلم- فی حدیث-، قال: «قلت: فأیُّ شیءٍ الکبائر؟ قال علیه السلام:

أکبر الکبائر الشرک باللّه، و عقوق الوالدین، و التعرب بعد الهجرة، و قذف المحصنة و

(۱) الوسائل: ب ۴۶، من أبواب جهاد النفس، ح ۴.
(۲) المصدر: ح ۲.
(۳) المصدر: ح ۳۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۰۱

الفرار من الزّحف و أکل مال الیتیم ظلماً، و الربا بعد البیّنة، و قتل المؤمن» «۱».

و قال الصدوق فی ذیل الخبر المزبور: «الأخبار فی الکبائر لیست مختلفة؛ لأنّ کل ذنب بعد الشرک کبیر بالنسبة إلی ما هو أصغر منه، و کل کبیر صغیر بالنسبة إلی الشرک باللّه» «۲».

و نظیره عن الطبرسی- ناسباً له إلی الأصحاب-؛ حیث قال: «قیل: کلّ ما نهی اللّه عنه، فهو کبیرة، عن ابن عباس. و إلی هذا ذهب أصحابنا، فانهم قالوا:

المعاصی کلها کبیرة من حیث کانت قبائح، لکن بعضها أکبر من بعض. و لیس فی الذنوب صغیرة، و إنّما یکون صغیراً بالاضافة إلی ما هو أکبر منه و یستحق العقاب علیه أکثر» «۳».

و من هذا القبیل ما دلّ علی أهمیة بعض الواجبات؛ کالأمر بالمعروف و النهی عن المنکر کقول الباقر علیه السلام فی خبر جابر: «و لو

أضرّت الصلاة بسائر ما یعملون بأموالهم و أبدانهم، لرفضوها، کما رفضوا أسمی الفرائض و أشرفها، إنّ الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر فریضة عظیمة بها تقام الفرائض» «۴».

و فی صحیحة طلحة بن زید و عبد اللّه بن محمد، عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: «إنّ رجلًا من ختعم جاءَ إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله فقال: یا رسول اللّه أخبرنی ما أفضل الاسلام؟

قال صلی الله علیه و آله: الایمان باللّه. قال: ثمّ ما ذا؟ قال صلی الله علیه و آله: صلة الرحم. قال: ثمّ ما ذا؟ قال صلی الله علیه و آله: الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر قال: فقال الرجل: فأخبرنی أیّ الأعمال أبغض إلی اللّه:

قال صلی الله علیه و آله: الشرک باللّه. قال: ثمّ ما ذا؟ قال صلی الله علیه و آله: ثمّ قطیعة الرحم. قال: ثمّ ما ذا؟ قال صلی الله علیه و آله: الأمر

---

(۱) المصدر: ح ۳۵.

(۲) المصدر: ذیل الحدیث المزبور.

(۳) تفسیر مجمع البیان: ج ۴- ۳، ص ۳۸.

(۴) الوسائل: ب ۱، من أبواب الأمر و النهی، ح ۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۰۲

بالمنکر و النهی عن المعروف» «۱».

و منه ما دلّ علی أهمیة الجهاد فی سبیل اللّه و الواجبات الخمسة المبنی علیهما الاسلام، و الولایة المعلّلة أهمّیتها بأنّها مفتاحهنّ.

فمن هذه النصوص قول أبی عبد اللّه علیه السلام: «الجهاد أفضل الأشیاء بعد الفرائض» فی خبر حیدرة «۲».

و منها: معتبرة السکونی عن جعفر علیه السلام عن أبیه علیه السلام عن آبائه علیهم السلام «إنّ النبی صلی الله علیه و آله قال: فوق کلِّ ذی برٍّ برٌّ، حتی یقتل فی سبیل اللّه. فاذا قتل فی سبیل اللّه، فلیس فوقه برٌّ. و فوق کلِّ ذی عقوق عقوقٌ، حتی یقتل أحد والدیه. فاذا قتل أحد والدیه، فلیس فوقه عقوق» «۳».

و منها: معتبرة منصور بن حازم، قال: «قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام: أیّ الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها و برّ الوالدین و الجهاد فی سبیل اللّه» «۴».

و من هذه النصوص:

صحیح أبی حمزة بن أبی جعفر علیه السلام، قال: «بُنی الاسلام علی خمس: علی الصلاة و الزکاة و الصوم و الحج و الولایة و لم یناد بشیء کما نودی بالولایة» «۵».

و صحیح زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: «بُنی الاسلام علی خمسة أشیاء: علی الصلاة و الزکاة و الحج و الصوم و الولایة، قال زرارة: فقلت: و أیّ شیء من ذلک أفضل؟

فقال: الولایة أفضل، لانّها مفتاحهنّ و الوالی هو الدلیل علیهنّ، قلت: ثمّ الذی یلی ذلک فی

---

(۱) المصدر: ح ۱۱.

(۲) الوسائل: ب ۱، من أبواب جهاد العدوّ، ح ۹.

(۳) المصدر: ح ۲۱.

(۴) المصدر: ح ۲۸.

(۵) اصول الکافی، ج ۱، ص ۱۸، ح ۱ و ۳.

الفضل: فقال: الصلاة إنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله قال: الصلاة عمود دینکم قال: قلت: ثمّ الذی یلیها فی الفضل؟ قال: الزکاة لانّه قرنها بها و بدأ بالصلاة قبلها و قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله الزکاة تذهب الذنوب. قلت: و الذی یلیها فی الفضل؟ قال علیه السلام: الحج» «۱».

و أما موارد إحراز الأهمیة بحکم العقل، فمثل إنقاذ النفس علی الغیر، أو تقدیم إنقاذ الوالدین و الولد علی انقاذ الغیر، أو تقدیم حفظ المال الکثیر علی المال القلیل، و غیر ذلک من موارد تقدیم ما هو أهمّ فی نظر العقل؛ حیث إن ما استقل له العقل یحکم به الشرع قطعاً فیما إذا لم یرد منه نص بخلاف حکم العقل.

و ذلک لأنّ العقل حجّة من اللّه علی العباد، کما نطقت بذلک الآیات القرآنیة و النصوص المتواترة، و لا مجال هاهنا إلی ذکرها. و من هنا اتفق الفقهاء و الاصولیون علی کون العقل من أحد الأدلة الأربعة التی هی من مصادر التشریع الاسلامی.

مقتضی القاعدة فی محتمل الأهمیة

وقع الکلام فی أنّ مقتضی القاعدة عند احتمال أهمیة أحد الواجبین، هل هو حکم العقل بتقدیم محتمل الأهمیة؟ أو لا حکم له بتقدیم أحدهما حینئذٍ بعد عدم إحرازه أهمیة شیءٍ منهما. و علیه فالقول بوجوب تقدیم محتمل الأهمیة خلاف مقتضی القاعدة و لا یمکن الالتزام به. و ذلک لأنّ موضوع حکم العقل الحکم بوجوب طاعة أمر المولی و امتثاله؛ تحصیلًا للمؤمّن من العقاب المحتمل. و ذلک إنّما إذا أحرز العقل أهمیة أحد الواجبین فی نظر الشارع، و إلّا فلا موضوع لحکمه.

یظهر من المحقق الهمدانی القول الثانی؛ حیث إنّه قال: «لا یبعد دعوی القطع

---

(۱) المصدر: ح ۵.

من طریقة الشارع و المتشرعة عملًا و فتوی بعدم الاعتناء باحتمال الأهمیة و أن المرجع فی مثل الفرض و نظائره التخییر؛ ... إذ لم یثبت أهمیة أحد الأمرین، فمن الجائز مساواتهما فی الواقع» «۱».

و یظهر من بعض المحققین تقدیم محتمل الأهمیة بحکم العقل؛ نظراً إلی العلم بعذریة العمل بمحتمل الأهمیة عن الآخر دون العکس. قال: «و حیث یُعلم بکون محتمل الأهمیة عذراً عن الآخر و لا یُعلم العکس، تعیّن التحفظ علی محتمل الأهمیة عقلًا» «۲»

و فیه: أنّ تعلُّق أمر الشارع بکل واحد منهما و عدم إحراز الأهمیة یکفی فی العذریة، و لا دخل لاحتمال الأهمیة فی العذریة؛ لمکافأته باحتمال المساواة.

و لکن مقتضی التحقیق وجوب تقدیم محتمل الأهمیة. و هذا الوجوب ثابت بحکم العقل فیما إذا احتمل أهمیة أحد الواجبین بعینه دون الآخر. و لا حکم له بذلک فیما إذا احتمل أهمیة کلّ واحد منهما أو احتمل أهمیة أحدهما لا بعینه.

و الوجه فی حکمه بوجوب تقدیم محتمل الأهمیة فی الصورة الاولی- من الصور الثلاث المزبورة- أنّه لا یری المؤمّن من العقاب المحتمل حاصلًا فی الاتیان بما لا یحتمل أهمیته، بل إنّما یراه حاصلًا فی الاتیان بخصوص محتمل الاهمیة؛ لانه بترک محتمل الاهمیة و تقدیم الآخر لا یزال یحتمل العقاب، حیث یحتمل کون المأمور به محتمل الأهمیة دون الآخر؛ لتعلّق الأمر بالأهمّ، فلا یحصل له حینئذٍ الیقین بطاعة المولی، بل یحتمل مخالفته. و من هنا لا یری المؤمّن من العقاب المحتمل حاصلًا. و لمّا یحکم العقل بلزوم تحصیل المؤمّن و

(۱) مصباح الفقیه: ج ۲، ق ۱، ص ۱۰۴.

(۲) مصباح المنهاج للسید محمد سعید الحکیم: ج ۲، ص ۴۷.

یری تحصیله متوقفاً علی الاتیان بمحتمل الأهمیة، فمن هنا یحکم بوجوب تقدیم الأهم. و مع تقدیمه یحصل له الأمن و لا یحتمل العقاب بترک المهم؛ حیث إنّه لمّا لا یحتمل أهمیته، لا یحتمل الأمر بخصوصه، فلا یحتمل بترکه مخالفة أمر الشارع.

و بعبارة اخری: إنّ فی فرض تعلّق الأمر بکلٍّ منهما، بعد العلم بکون تقدیم الأهم مطلوب الشارع و احتمال أهمیة أحدهما بعینه دون الآخر، إنّما یری العقل الأمن من العقاب بتقدیم محتمل الأهمیة، دون العکس.

و یشهد لما قلناه کلمات فحول الفقهاء فی ذلک منهم السید الحکیم، فانّه قد حکم بوجوب تقدیم محتمل الأهمیة فی موارد عدیدة، و علّل التقدیم فی موردٍ بقوله: «و أن عُلِم بأهمیته أحدهما بعینه أو مساواته للآخر، فقد عُلِم بوجود الملاک فی محتمل الأهمیة و شُک فی وجوه فی الآخر» «۱».

و علّله فی موضع آخر بقوله: «مع احتمال الأهمیة فی أحد الطرفین بعینه یُعلم بوجود الملاک فی محتمل الأهمیة؛ إمّا تعییناً أو تخییراً بینه و بین الآخر فیجب بعینه عقلًا، دون الآخر» «۲».

و ممن صرّح بتقدیم محتمل الأهمیة فی مواضع عدیدة من مختلف الفروع الفقهیة، هو السید الخوئی.

و قد علّل تقدیمه فی موضع بقوله: «و إذا کان أحد الحکمین محتمل الأهمیة وجب الأخذ به، و سقط الإطلاق فی غیره قطعاً.

و الوجه فی ذلک: أنّه لا یجوز للمکلّف تفویت الغرض الملزم- بعد إحرازه-

(۱) مستمسک العروة: ج ۱، ص ۵۵۱.

(۲) المصدر: ص ۵۵۰.

إلّا بعجزه عن الامتثال تکویناً أو بتعجیز المولی إیاه: بأن یأمره بما لا یجتمع معه فی الخارج و إذا لم یوجد شیءٌ من الأمرین حکم العقل بقبح التفویت. و استحقاق العقوبة علیه.

و علی هذا فاذا کان أحد الحکمین المتزاحمین معلوم الأهمیة فلا شبهة فی وجوب الأخذ به، لأنّ الملاک فی الطرف الآخر و إن کان ملزماً فی نفسه، إلّا أن تفویته مستند إلی تعجیز المولی، ضرورة أن المولی قد أمر المکلّف بصرف قدرته فی الأهمّ، فاذا أتاه المکلّف کان معذوراً فی ترک المهم، و تفویت ملاکه، و هذا بدیهی لا ریب فیه.

و إذا کان أحد الحکمین المتزاحمین محتمل الأهمیة فأیضاً لا شبهة فی لزوم الأخذ به، و ذلک لما عرفته- قریباً- من أنّه لا یجوز للمکلّف عقلًا أن یترک الملاک الملزم- بعد إحرازه- إلّا بالعجز عن الامتثال تکویناً، أو تشریعاً و من الواضح أنّ المکلّف قادر علی الامتثال بمحتمل الأهمیة، و لو بترک الآخر و إذن فلا یجوز ترک محتمل الأهمیة، لحکم العقل بالاشتغال، و استحقاق العقاب علی تحرکه من غیر عذر» «۱».

التنبیه

علی نکتتین

ینبغی التنبیه علی نکتتین فی المقام:

إحداهما: إنّ منشأ احتمال الأهمیة إنّما هو لسان الخطابات الشرعیة و دلالتها إمّا بالمطابقة و الصراحة أو بالظهور السیاقی من شدّة

مرتبة العقوبة و الوعید و الآثار السیئة علی ترک الواجبات و إتیان المحرمات. و لا ینشأ احتمال الأهمیة من حکم العقل؛ نظراً إلی عدم تطرّق

(۱) مصباح الفقاهة: ج ۳، ص ۳۱۱- ۳۱۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۰۷

الاحتمال فی حکمه.

ثانیتهما: أنّه لا- تأتی قاعدة تقدیم محتمل الأهمیة فی باب التعارض؛ لأنّ هناک یکون الدوران بین المتعارضین راجعاً إلی اشتباه الحجة باللاحجّة و إلی تعارض الحجتین فی إثبات أصل التکلیف و لا مناص فی ذلک من تبعیة الشارع فی ملاک الترجیح.

و إنّما تأتی فی باب التزاحم؛ لأنّ الدوران من ناحیة عدم تمکن المکلّف من الامتثال بواجبین ثبت فیهما أصل التکلیف، و هو یستدعی الفراغ الیقینی. و حینئذٍ یأتی التوجیه المتقدّم فی تقدیم محتمل الأهمیة. و لا- یخفی أنّ هذا الکلام إنّما یأتی فی التخییر الاصولی قطعاً.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۰۸

مجاری القاعدة و تطبیقاتها الفقهیة

اشارة

۱- تقدیم الیومیة علی الآیات و الفریضة علی النافلة.

۲- لو دار الأمر بین القیام و الرکوع و السجود.

۳- لو دار الأمر بین الوضوء و رفع العطش.

۴- لو دار الأمر بین الواجب المالی و بین الواجب البدنی.

۵- لو دار الأمر بین الصلاة عریاناً و بین الصلاة فی غیر مأکول اللحم.

۶- لو دار الأمر بین تطهیر مصحف الغیر و بین الاستیذان منه.

۷- لو دار الأمر بین الصلاة عاریاً و بین الصلاة فی الثوب المعلوم نجاسته اجمالًا.

اتضح فی تبیین مفاد هذه القاعدة أنها تجری عند التزاحم بین کل واجبین أحدهما أهمّ ملاکاً فی نظر الشارع. و من مجاری هذه القاعدة موارد دفع الأفسد بالفاسد.

و قد اشتهر بین الفقهاء و الاصولیین لزوم دفع الأفسد بالفاسد و جعل ذلک من موارد جریان قاعدة الأهمیة، کما نسب إلیهم الفقیه المحقق السید الخوانساری فی توجیه قبول الولایة من قبل الجائر؛ حیث قال: «و أما ما ذکر من أنّ الولایة إن کانت محرّمة، ... فالظاهر أنّ نظر المستدل إلی ما هو المشهور، من لزوم دفع الأفسد بالفاسد فی بعض الصور و لزوم حفظ الأهمّ الواجب، و إن

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۰۹

کان مستلزماً لفعل الحرام فی بعض الصور» «۱».

و قد تمسک الفقهاء بقاعدة الأهمیّة فی جمیع أبواب الفقه، من العبادات و المعاملات و فی فروع کثیرة لا تُحصی. و نکتفی هاهنا بذکر نماذج منها.

فمن هذه الفروع:

تقديم اليومية على الآيات و الفريضة على النافلة

مسألة تقديم الصلاة اليومية على الآيات؛ لأهميتها عند الدوران بينهما. فقد حكم جماعة حينئذٍ بتقديم اليومية. و تردد بعض.

قال الشهيد الأوّل: لو اشتغل بالكسوف لظنّه سعة الحاضرة فتبيّن ضيق وقتها، ففى تقديم أيهما وجهان للفاضل، من سبق انعقاد الكسوف فيُتمّها للنهى عن إبطال العمل، و من أهمية الحاضرة» «۲».

و منها: ما لو كان أحد مشتغلًا بالنافلة فأحرم امام الجماعة للصلاة فحكم الفقهاء بجواز قطع النافلة للدخول فى صلاة الجماعة. كما صرّح بذلك المحقق النراقى بقوله: «لو كان أحد فى نافلة فأحرم الامام للصلاة قال جماعة: إنّه يقطع

---

(۱) جامع المدارک: ج ۳، ص ۶۰.

(۲) الذكرى: ص ۲۴۷.

النافلة إن خاف الفوات، و يدخل الفريضة مع الامام ... و استُدِلّ له تارةً بأنّ فيه تحصيلًا لما هو أهمّ فى نظر الشارع فإنّ الجَماعة فى نظره أهمّ من النافلة» «۱».

---

(۱) مستند الشيعة: ج ۸، ص ۱۳۹.

لو دار الأمر بين القيام و الركوع و السجود

و منها: ما لو دار الأمر بين القيام و بين الركوع و السجود لم يتعذّر رفع رأسه عن الركوع و السجود لمرض أو مانع آخر. فمقتضى القاعدة حينئذٍ- كما قال فى الجواهر- تقديم القيام لأنّه مقدّم على الركوع؛ نظراً إلى ترتّبهما عليه. فاذا تمكّن من القيام وجب عليه، و إذا وصل إلى الركوع و السجود و لم يتمكّن سقطا عنه، كما أفتى المشهور بذلک و عملوا بمقتضى القاعدة.

و لكن حكم فى كشف اللثام بتقديم الركوع و السجود على القيام؛ نظراً إلى أهمّيتها و تبعه جماعة و قوّاه فى الجواهر. و قد أجاد فى الجواهر فى تحرير ذلک؛ حيث قال:

«و لو دار أمره بين الركوع و السجود جالساً و بين القيام خاصة لتعذّر الجلوس عليه بعده للسجود أو للركوع و الانحناء قائماً قام و أو ما بهما كما صرح به بعضهم، بل يظهر من آخر أنّه المشهور بل المتفق عليه، بل فى الرياض عن جماعة دعوى الانفاق عليه، لاشتراط الجلوس بتعذر القيام فى النصوص و لأنّ الخطاب بأجزاء الصلاة مرتب، فيراعى كل جزء حال الخطاب به بالنسبة إليه و بدله، ثمّ الجزء الثانى و هكذا إلى تمام الصلاة، و لما كان القيام أول أفعالها وجب الاتيان به مع القدرة عليه. فاذا جاء وقت الركوع و السجود خوطب بهما، فإن استطاع و إلّا فبدلهما.

و يحتمل كما مال إليه فى كشف اللثام تقديم الجلوس و الاتيان بالركوع و السجود، بل قال: و كذا إذا تعارض القيام و السجود وحده، و لعله لأنّهما أهم من القيام، خصوصاً بعد أن ورد أن الصلاة ثلث طهور، و ثلث ركوع، و ثلث سجود و أن أول الصلاة الركوع و نحو ذلک. و لأنّ أجزاء الصلاة، و إن كانت مرتبة فى الوقوع، إلّا أنّ الخطاب بالجميع واحد حاصل من الأمر بالصلاة. فمع فرض تعذر الاتيان بها كما هى اختياراً، وجب الانتقال إلى بدلها الاضطرارى. و لما كان متعدداً؛ ضرورة كونه إما القيام وحده أو الجلوس مع استيفاء باقى الأفعال، وجب الترجيح بمرجح شرعى. و لعلَّ الأهمية و نحوها منه، و أنّها أولى بالمراعاة من السبق؛ لما عرفت- إلى أن قال-: و المسألة لا تخلوا من إشكال، و إن كان احتمال تقديم الجلوس قوياً» «۱».

لو دار الأمر بین الوضوء و رفع العطش

و منهـا: من کـان معه مـاءٌ و دار أمره بین الوضوء به و بین رفع شـربه لخوف العطش، فقـد أفتی الفقهاء حینئـذٍ سـقوط الوضوء و جواز الاکتفاء بالتیمّم؛ مستدلّاً بهذه القاعدة.

کما علّل بها فی الجواهر:

«لو کان معه ماءٌ للشـرب و خاف العطش علی نفسه أن اسـتعمله فی الحال أو المآل إجماعاً محصـلًا و منقولًا عن علمائنا، بل و عن کل من یحفظ عنه العلم مسـتفیضاً و سـنهٔ بالخصوص کـذلک فضـلًا عن عمومها و عمومات الکتاب، و علی رفیقـهٔ المسـلم المحترم الـدم، سیمـا إذا کـان ممن تجب نفقته علیه بلاـ خلاـف أجـده فیه أیضـاً: لأهمیـهٔ حفـظ النفس فی نظر الشـارع بـدلیل تقـدیمه علی غیره من الواجبات کقطع الصلاهٔ لانقاذها و غیره مما لا بدل له، فضلًا عما له بدل مساو له فی الطهوریهٔ» «۲».

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۹، ص ۲۵۶.

(۲) جواهر الکلام: ج ۵، ص ۱۱۴.

لو دار الأمر بین الواجب المالی و بین الواجب البدنی

و منهـا: مـا لـو وقع الـتزاحم بین الواجب المـالی و بین الواجب البـدنی فی العمـل بالوصـیهٔ بهمـا باخراجهمـا من الثلث. فقـد نُسب إلی المشـهور تقدیم الواجب المالی؛ نظراً إلی جواز إخراجه من أصل الترکهٔ فی غیر مورد الوصیهٔ، بخلاف الواجب البدنی، فانّه یُخرج من الثلث.

و لکن حَکمَ فی المسالک بتقـدیم الواجب البدنی فی مفروض الکلام و تعجّب منه الشـیخ الأعظم بعد الاشارهٔ إلی مخالفته للمشـهور مع التفاته إلی کلام المحقق الثانی؛ حیث إنّه صرّح بکون ذلک لازم قول المشهور بجواز اخراج الواجب المالی من أصل لترکهٔ، دون البدنی.

فانه قـدس سره،- بعد الاشارهٔ إلی ما صـرّح به المحقق الکرکی و إلی مخالفهٔ صاحب المسالک- وجّه کلام صاحب المسالک بکون الواجب البدنی أهم من المالی، ثمّ أشـکل فی احراز صـغری الأهمیهٔ. قال: «و بالجملهٔ فلا إشکال فی کون هذا القول خلاف المشهور، بل الظاهر تفرّد صاحب المسالک به، و إن کان عجیباً مع التفاته قدس سره إلی کلام المحقق الثانی کما هو عادته فی غیر موضع.

نعم، یمکن الاستدلال علیه بانّه أهمّ، و بالتعلیل فی الروایهٔ السابقهٔ بکون الحج فریضهٔ، و أنّ ما بقی من الفریضهٔ یجعل فی النوافل.

و یمکن التفصّی عن الأهمیهٔ بأنّها اعتبار عقلی لا یصـلح لأن یرفع به الید عمّا یقتضـیه القاعدهٔ الشـرعیهٔ من کون نسبهٔ الوصیّهٔ التی هی السبب فی الاخراج من الثلث إلی الواجب البدنی و غیره علی السواء؛ إذ المفروض أنّه لا سبب لخروجه من المال سوی الوصیّهٔ، بل لا وجه لمزاحمهٔ غیره به عند تأخّر

الوصیهٔ به عن الوصیهٔ لغیره؛ لأنّ مقتضی القاعدهٔ- کما سیجیء- تقدیم الأوّل فالأوّل» «۱».

لو دار الأمر بین تطهیر مصحف الغیر و بین الاستیذان منه

و منها: مسألـهٔ تطهیر مصـحف الغیر إذا تعـذّر الاستئذان منه و لم یلزم من ترک التطهیر هتک المصـحف؛ حیث لا إشـکال فی وجوب

تطهیره بلا اعتبار إذن صاحبه.

فقد أشکل السید فی العروة «۲» فی جواز تطهیره بغیر اذنه فی مفروض الکلام.

و قد أدرج السید الشهید الصدر المسألة فی باب التزاحم و قاعدة الأهمیة إذا کان متعلق الوجوب تحصیل الطهارة و فی باب التعارض إذا کان متعلق الوجوب نفس التطهیر بما أنّه فعلٌ و حکم بدخول الشق الثانی فی محتمل الأهمیة باعتبار ملاک وجوب التطهیر و سمّاه بالتزاحم الملاکی و جزم بعدم کفایة احتمال الأهمیة فیه لتقدیم محتملة، بل إنّما المعتبر فیه العلم بالأهمیة.

قال قدس سره: «و أما إذا تعذّر الاستئذان و تحصیل الاذن، فتارة: یفرض عدم ترتب الهتک و المهانة علی ترک التطهیر. و اخری: یفرض ترتب ذلک علی الترک.

فعلی الأوّل یقع التنافی بین دلیل وجوب التطهیر و دلیل حرمة التصرف فی مال الغیر و قد قیل إنّ هذا التنافی یدخل فی باب التزاحم و یقدم الحکم بحرمة التصرف فی مال الغیر؛ لاحتمال أهمیته. و لکن إذا فرض أنّ متعلق الوجوب

---

(۱) رسالة الوصایا و المواریث/ إعداد لجنة التحقیق: ص ۷۲.

(۲) العروة الوثقی: المسألة ۲۹، من أحکام النجاسات.

نفس التطهیر بما هو فعل المکلّف، لا الاثر الحاصل منه. فالمقام یدخل فی باب التعارض فدخوله فی مسألة اجتماع الأمر و النهی؛ لأنّ التطهیر و التصرف فی مال الغیر ینطبقان علی شیءٍ واحد. فلا بد من تطبیق قواعد باب التعارض، اللّهم إلّا أن یدَّعی کون ملاک کل من الحکمین محرزاً فی مادة الاجتماع فیدخل فی التزاحم الملاکی. و فی التزاحم الملاکی یقدَّم معلوم الأهمیة و لا یکفی احتمال الاهمیة لتقدیم کما حققناه فی محله من الاصول» «۱».

و فیه أنّ مقصوده قدس سره من الملاک لو کان هو مصلحة جعل الحکمة و ما فیه من الحکمة فلا یکفی معلومه للتقدیم فضلًا عن محتمله.

و إن کان مقصوده الملاک المنصوص أهمیته من جانب الشارع أو الذی یستقل به العقل- کما قلنا فی بیان مدرک القاعدة- فانما یکفی محتملة لحسن الاحتیاط لا وجوبه فضلًا عن کفایته للفتوی بوجوبه؛ لعدم حجّیةٍ للاحتمال و لا دلیلیة له و من هنا یشکل الحکم بکفایة احتمال الأهمیة لوجوب التقدیم مطلقاً.

لو دار الأمر بین الصلاة عریاناً و بین الصلاة فی غیر مأکول اللحم

و منها: ما لو دار أمر المصلّی بین الصلاة عریاناً و بین الصلاة فی غیر مأکول اللحم، فحکم الفقهاء فی المقام بجریان قاعدة الأهمیة، کما صرّح بذلک السید الحکیم؛ حیث قال: «و حینئذٍ یدور الأمر بین الخلل الحاصل من وجود المانع علی تقدیر لبس غیر مأکول اللحم و بین الخلل الحاصل بفقد الساتر فقط علی تقدیر نزعه، أو مع فوات الرکوع و السجود لو فرض أن حکم العاری الایماء، فیرجع حینئذٍ إلی قواعد التزاحم من ترجیح الأهم

---

(۱) شرح العروة الوثقی: ج ۴، ص ۳۳۲.

المعلوم الأهمیة و کذا محتمل الأهمیة» «۱».

لو دار الأمر بین الصلاة عاریاً و بین الصلاة فی الثوب المعلوم نجاسته إجمالًا

و منها: ما لو دار أمر المصلّی بین الصلاة عریاناً و بین الصلاة فی غیر مأکول اللحم، فحکم الفقهاء فی المقام بجریان قاعدة الأهمیة، کما صرّح بذلک السید الحکیم؛ حیث قال: «و حینئذٍ یدور الأمر بین الخلل الحاصل من وجود المانع علی تقدیر لبس غیر مأکول اللحم و بین الخلل الحاصل بفقد الساتر فقط علی تقدیر نزعه، أو مع فوات الرکوع و السجود لو فرض أن حکم العاری الایماء، فیرجع حینئذٍ إلی قواعد التزاحم من ترجیح الأهم المعلوم الأهمیة و کذا محتمل الأهمیة» «۲».

[لو دار أمر المصلی بین الصلاة عاریاً و بین الصلاة فی أحد الثوبین – المعلوم نجاسة أحدهما اجمالًا – معیّناً أو مخیّراً.]

و منها: ما لو دار أمر المصلی بین الصلاة عاریاً و بین الصلاة فی أحد الثوبین – المعلوم نجاسة أحدهما اجمالًا – معیّناً أو مخیّراً.
فحکم السید الامام بتقدیم الصلاة عاریاً لأهمیة الطهارة فی الصلاة من الستر فیها؛ لإجماع الفقهاء علی تقدیم الصلاة عاریاً علی الصلاة فی الثوب المقطوع نجاسته، فکذلک فی المقام. لکنه احتمل أهمیة الستر عند تعدد المطلوب فی فرض عدم العلم بنجاسة أحد الثوبین بعینه.
قال قدس سره: «یمکن أن یقال: إنّ الأوجه وجوب الصلاة عاریاً، لأنّ أهمیة مراعاة المانع کما أوجبت الصلاة عاریاً مع النجس المحرز توجب تقدیم الموافقة الاحتمالیة فیه علی الموافقة الاحتمالیة فی الستر عقلًا فی مقام الامتثال، فیجب

---

(۱) مستمسک العروة: ج ۵، ص ۳۸۹.

(۲) مستمسک العروة: ج ۵، ص ۳۸۹.

الصلاة عاریاً، إلّا أن یقال: إنّه مع احتمال تعدد المطلوب یأتی احتمال أهمیة الستر من المانع کما یحتمل العکس فالقاعدة التخییر» «۱».

---

(۱) کتاب الطهارة: ج ۳، ص ۵۹۱.

«قاعدة» «القرعة»

اشارة

«منصة القرعة» «فی الفقه و کلمات الفقهاء»

اشارة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۱۹

۱- منصّة القرعة فی الفقه.

۲- الاستدلال بها فی کلمات الفقهاء.

۳- أوّل من عبّر عنها بالقاعدة.

۴- هل القرعة قاعدة اصولیة أو فقهیة.

منصّة القرعة

فی الفقه

إنّ تشریع قاعدة القرعة یبتنی علی أساس رفع المشاکل و الصعوبات التی یواجهها الناس فی شئون العیش و مختلف المجالات من امورهم و تعاملاتهم، کما یُشعره التعابیر الواردة فی نصوص القرعة، کقوله علیه السلام: «کل أمر مشکل ففیه القرعة». «۱»

و علیه فیکون تشریع هذه القاعدة مبنیاً علی سیاسة التسهیل علی العباد فی أمر الدین و التیسیر لهم فی جعل أحکام الشریعة.

ثمّ إنّ قاعدة القرعة قد بحث عنها فحول الفقهاء و الاصولیین فی علمی الاصول و الفقه کلیهما.

ففی علم الاصول قد بحث عنها الاصولیون فی مواضع.

منها: تعیین المشتبه بالمغصوب، کما عن الشیخ محمد تقی فی هدایة المسترشدین. «۲»

و منها: تعیین الحرام المشتبه فی الشبهات الموضوعیة الخارجیة کالغنم

---

(۱) عوالی اللئالی: ج ۲، ص ۱۱۲، ح ۳۰۸.

(۲) هدایة المسترشدین: ص ۴۶۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۰

الموطوءة المشتبهة و نحوها، کما عن الشیخ الأعظم قدس سره؛ حیث بحث عن جریان القرعة و وجه جریانها فی المسألة. «۱» و المحقق النائینی تعرّض لها فی فوائده. «۲»

و منها: مسألة تعارض الاستصحاب مع القرعة. فقد تعرَّض فیها الشیخ الأعظم «۳» لقاعدة القرعة و بحث عنها و تبعه فی ذلک من تأخّر عنه من الاصولیین. «۴»

و منها: مسألة تعارض البینات فی باب التعادل و الترجیح. فقد تعرَّض فیها الشیخ الأعظم لقاعدة القرعة و بحث عن وجه جریانها و کیفیة حجیتها. «۵»

و أما الفقه فقد بحث الفقهاء عن قاعدة القرعة فی مواضع عدیدة؛ منها: باب القسمة، و منها: باب القضاء. و قد بحثنا عن هذه القاعدة إجمالًا فی أحکام القسمة من کتابنا «دلیل تحریر الوسیلة».

و بما بیّناه قد اتضح لک أهمیة هذه القاعدة. و أما سابقتها التاریخیة، فیکفی لاثبات قدم سابقتها التعرّض لها فی نصوص أهل البیت علیهم السلام، بل لها جذر فی الشرائع السالفة، کما ستعرف من الکتاب ما یدل علی ذلک.

و لکن هاهنا مشکلة و هی أنّ الفقهاء ربما یتمسّکون بهذه القاعدة فی موارد،

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۲، ص ۱۰۵ و ۲۰۸ و ۲۱۰ و ۲۲۳. و کذا بحث عن ذلک صاحب الکفایة و المحقق العراقی و السید الخوئی و السید الامام فی أواخر الاستصحاب.

(۲) فوائد الاصول: ج ۴، ص ۶۷۸.

(۳) راجع فرائد الاصول/ طبع مجمع الفکر الاسلامی: ج ۳ ص ۳۸۵.

(۴) کفایة الاصول: ج ۲، ص ۳۵۸– ۳۵۹ و نهایة الافکار: ج ۴، ص ۱۰۴– ۱۰۸ و مصباح الاصول: ج ۳، ص ۳۴۱– ۳۴۳ و الرسائل للسید الامام الخمینی: ج ۱، ص ۳۳۷– ۳۵۲.

(۵) راجع فرائد الاصول: ج ۴، ص ۳۱.

و لکنّهم لم یعملوا بها و لم یعتنوا بعموماتها و إطلاقاتها فی موارد اخری مشابهة، مع عدم الفرق بینها من جهة ملاک جریان القرعة من وقوع الاشتباه فی الموضوع و تردّد الحقوق بین منازعیها. و من هنا اشتبه الأمر علی کثیر حتی اقتصر جماعةٌ فی حجیة القرعة و اعتبارها علی موارد عمل الأصحاب بها و لم یجوّزوا التعمیم فی جریانها.

و السر فی هذه التشویشات و الاضطرابات عدم تنقیح مفاد نصوص القرعة و نطاقها و شرائط جریانها و ما هو المعیار و الملاک فی الرجوع إلیها.

و من هنا ینبغی استیفاءُ البحث عن هذه القاعدة و تنقیح الجهات المهمة و النقاط الأساسیة منها.

الاستدلال بها فی کلمات الفقهاء

قد استدل الفقهاء فی فتاواهم بقاعدة القرعة و حکموا بالقرعة فی مختلف أبواب الفقه. و لا اختصاص للاستدلال بها فی کلمات المتأخرین بل یوجد فی کلمات أقدم القدماء، کالمحدث الأجلّ و الفقیه الأقدم الشیخ الصدوق؛ حیث حکم بالقرعة فی ولد ولدتها جاریة واقعاها رجلان.

قال قدس سره: «و إذا اشتری رجلان جاریة، فواقعاها جمیعاً فأتت بولد، یُقرع بینهما فمن أصابته القرعة الحق به الولد» «۱».

و نظیره فی هذا الفرع کلام الفقیه الأجلّ الأقدم الشیخ المفید «۲».

و قال فی الجواب عن السؤال حول تعیین المعتَق من العبید: «مسألة اخری:

---

(۱) المقنع/ للشیخ الصدوق: ص ۴۰۱.

(۲) المقنعة/ طبع جماعة المدرسین: ص ۵۴۴.

رجل کان له ثلاثون عبداً، فأعتق ثلثهم عند موته، فلم یعلم من العتیق منهم.

الجواب: یقرع بینهم. فمن خرجت القرعة علیه، عُتِق» «۱».

و أما شیخ الطائفة و المحقق الحلّی و غیرهما من القدماء، فقد حکموا بالقرعة فی مواضع عدیدة من کلماتهم، سیأتی ذکر بعضها فی التطبیقات الفقهیة.

أوّل من عبّر عنها بالقاعدة

و لا یخفی أنّ القرعة– رغم کثرة التعرّض إلیها و التعبیر بلفظها فی کلمات القدماء و المتأخرین– لم یُعبّر عنها بالقاعدة.

و أول من رأیته عبّر عنها بالقاعدة، هو الفقیه المحقق السید المراغی (المتوفی بسنة: ۱۲۵۰ ه ق) فی کتابه العناوین. فانه– بعد ما نقل عن قواعد الشهید أنّ القرعة لا تستعمل فی الفتاوی و الأحکام المشتبهة إجماعاً– قال: «و لیس ذلک تخصیصاً لقاعدة القرعة، بل إنّما هو اختصاص و عدم شموله من أصله». «۲»

و لکن فی کلمات من بعده من الفقهاء جاء التعبیر بقاعدة القرعة کثیراً، بل ألّفوا رسائل فی هذه القاعدة.

هل القرعة قاعدة اصولیة أو فقهیة

قد عرفت أنّ الفقهاء و الاصولیین تعرّضوا للبحث عن قاعدة القرعة فی مواضع من علمی الفقه و الاصول کلیهما.

---

(۱) العویس / طبع المؤتمر العالمی: ص ۵۱.

(۲) العناوین / للسید المراغی: ج ۱، ص ۳۵۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۳

و أما کونها قاعدة فقهیة أو اصولیة دائر مدار تحقق ملاک أیّهما.

و قد بحثنا فی المجلد الأوّل من کتابنا «بدائع البحوث» عن الفرق بین القاعدة الاصولیة و بین القاعدة الفقهیّة. و بعد نقل مبانی فحول الاصولیین و تحقیقها و تنقیح رأی المشهور، بیّنّا مقتضی التحقیق فی الفرق بینهما بأنّ نتیجة البحث عن القاعدة الاصولیة تحصیل الحجة علی الاحکام الکلیة الشرعیة و لکن القاعدة الفقهیة إنّما تنتج نفس الحکم الکلّی الشرعی لا الحجة علیه.

ففی المثال قاعدة «ما یضمن » ... لیست إلّا حکماً کلیاً منطبقاً علی مصادیقه و هی الحکم الکلی بضمان کل عقد یضمن بصحیحة، و قاعدة الالزام لا تفید إلّا جواز إلزام کل من دان بدین أو خصوص المخالفین.

و أما قاعدة الید، فانما تفید حجیة الید و أماریتها علی ملکیة ما فی الید لصاحبها و جواز شرائه. و کذا قاعدة السوق و نحوها، فهذه القواعد تشبه قاعدة حجیة الخبر الواحد؛ حیث لا تفید إلّا حجیة خبر الثقة.

فالفارق الأصلی أنّ الحکم الکلی بنفسه نتیجة القاعدة الفقهیة. و أما فی القاعدة الاصولیة، فانّما تکون النتیجة حجیة موضوع القاعدة و الحکم الکلی إنّما یثبت بواسطة نتیجة القاعدة الاصولیة.

و مقتضی التحقیق: أنّه ینبغی عدّها من القواعد الاصولیة؛ نظراً إلی تحقق ملاک القاعدة الاصولیة فیها؛ لأنّ نتیجة البحث عنها إثبات حجیتها علی تعیین کل مشتبه؛ إما واقعاً کما یشعر به قول أبی جعفر علیه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» فی صحیح أبی بصیر «۱» و قول الامام الکاظم علیه السلام: «کل ما حکم اللّه به فلیس

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳ من ابواب کیفیة الحکم ح ۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۴

بمخطئٍ» «۱»؛ نظراً إلی ما لهذین التعبیرین من الاشعار بطریقیة القرعة إلی الواقع، و لو بارادة تکوینیة و تقدیر واقعی من اللّه تعالی.

و إما ظاهراً برفع التحیّر عن المکلّفین عند مواجهة المشکلة تعبّداً، کما یشعر بذلک قوله علیه السلام: «کلّ أمر مشکل فیه القرعة». «۲» و ما نقله فی الدعائم عن أمیر المؤمنین علیه السلام و أبی جعفر و أبی عبد اللّه علیه السلام: أنّهم أوجبوا الحکم بالقرعة فیما أشکل». «۳»

و علی الأوّل تکون من الأمارات و علی الثانی من الاصول. و لکنّها علی أیّ حال حجّة علی الحکم الکلی الشرعی؛ إمّا الواقعی أو الظاهری.

فعلی أیّ حال تکون القرعة قاعدة ممهدة لتحصیل الحجة علی الحکم الکلی الشرعی. و هو إما حکم وضعی کملکیة الشیء الخارج بالقرعة لمن خرج باسمه، أو حکم تکلیفی مترتب علی الموضوع الثابت بالقرعة، کوجوب الاجتناب عن الغنم الموطوءة المشتبهة الخارجة بالقرعة. و لا فرق فی ذلک بین کون الحکم الوضعی أو التکلیف الثابت بالقرعة واقعیاً أو ظاهریاً، فعلی أیّ حال یکون حکماً

شرعیاً کلیاً وضعیاً. و ذلک مثل ملکیة کل ما خرج بالقرعة لمن خرج له فی الأموال و الحقوق المشتبهة، أو نجاسة کل ما خرج بالقرعة فی المشتبه بالنجس. أو تکلیفاً مثل حرمة کل ما خرج بالقرعة و وجوب الاجتناب عنه فی المشتبه بالحرام، و نحو ذلک.

---

(۱) المصدر: ح ۱۱.

(۲) عوالی اللئالی: ج ۲، ص ۱۱۲، ح ۳۰۸ و ص ۲۸۵، ح ۲۵.

(۳) مستدرک الوسائل: ب ۱۱ من أبواب کیفیة الحکم ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۵

و أما وجه عقد البحث لهذه القاعدة فی ضمن القواعد الفقهیة، فلما جرت عادة الفقهاء المحققین، و لا سیّما المعاصرین علی البحث عنها فی ضمن القواعد الفقهیة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۷

«تعریف القرعة» «و ماهیتها»

اشارة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۸

۱- الجذر اللغوی و المعنی الاصطلاحی.

۲- هل القرعة أمارة أو أصل؟

۳- الفرق بین القرعة و بین سایر الأمارات.

۴- ما هو الواقع الذی تکشف عنه القرعة؟

الجذر اللغوی

لفظ القرعة اسم مصدر من تقارع القوم و اقترعوا، کما قال فی المصباح: تقارع القوم و اقترعوا و الاسم القرعة. و مأخوذ من القرع بمعنی الضرب، کما قال فی المقائیس: قَرَعتُ الشیء أقرَعُه:
ضربته ... و الإقراع و المقارعة، هی المساهمة. و سمِّیت بذلک؛ لأنّها شیءٌ کأنّه یُضرب. و لا یخفی أنّ الضرب هنا متحقق بمعناه المجازی، کما فی قوله تعالی: «کَذٰلِکَ یَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَ الْبٰاطِلَ». «۱»
فانّ السهام المکتوبة علی قطعات القرطاس أو علی البنادق و ما شابهها لا یکون کلها سهم المحق، بل انما یکون واحدٌ منها سهم المحق، فهو حق و الباقی باطل. و إن ضرب بعضها ببعض و تشویشها من قبیل ضرب الحق و الباطل.

---

(۱) الرعد: ۱۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۲۹

المعنی الاصطلاحی

المراد من القرعة فی الاصطلاح عملیة هو الاقتراع و المساهمة لتمییز شیءٍ من مال أو حق مشتبه مجهول. فکلّ ما إذا اشتبه شیءٌ-

يترتَّب عليه حقٌّ أو حكمٌ- و كان مجهولًا، و أشكل الأمر فى تشخيصه و لم يمكن تمييزه بأمارة أو أصل و لا بغيرهما، يتوسّل لتمييزه و تعيينه إلى عملية الاقتراع. و يعبّر عن هذه العملية بالقرعة.

فاتضح بهذا البيان أنّه يعتبر فى قاعدة القرعة ثلاثة أمور:

أحدها: أن الشى المشتبه المجهول- الذى أخذ فى موضوع قاعدة القرعة- يعتبر فيه كونه مشكلًا. و من الواضح أنّه إذا كان هناك طريق عقلائى أو شرعى لرفع الاشتباه و الجهل و تمييز الشيء المجهول و تعيينه، لا يصدق عليه عنوان المشكل حقيقةً.

فليس كلّ شيءٍ مشتبه مجهول مأخوذاً فى موضوع قاعدة القرعة، بل يُعتبر كونه مشكلًا، كما أشار إلى ذلك الفقيه المحقق السيد المراغى بقوله:

«إنّ المراد من المشكل و المشتبه و المجهول واحد، و هو كونه كذلك من حيث هو كذلك، بمعنى: كون الشيء مشتبهاً لا سبيل إلى رفع ذلك بطريق معتبر شرعاً حتّى يكون مخرجاً للحكم فى تلك الواقعة. فمتى كان له سبيل مثبت، لم يكن ذلك من الاشكال و الاشتباه فى شيءٍ، بل هو معلوم بالمآل و إن كان مشكلًا ابتداءً. و هذا هو مقتضى النصوص و مؤدّى النظر السليم». «١»

ثانيها: أنّ المراد من الاشتباه هو الشبهات الموضوعية لا الحكمية؛ لأنّ المرجع فى الشبهات الحكمية هو الأدلّة و الاصول الشرعية. و قد أشار إلى ذلك

---

(١) العناوين الفقهية: ج ١، ص ٣٥٢.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٢٣٠

الشهيد الأوّل فى القواعد بقوله:

«و لا تستعمل القرعة فى الفتاوى و الأحكام المشتبهة إجماعاً». «١»

هذا، مع دلالة الآيات و النصوص الواردة فى القرعة على تشريعها فى موارد الاشتباه فى الموضوعات، كما سيأتى بيانها.

مضافاً إلى أنّه لا موضوع للقرعة بعد حلّ العويصة و رفع المشكلة فى الشبهات الحكمية بالأمارات الشرعية الرافعة للجهل بالحكم الواقعى؛ نظراً إلى تنزيلها منزلة العلم. كما لا تصل النوبة إليها بعد رفع الشك بالاصول الشرعية الرافعة للتحيّر عند الشك فى الحكم.

ثالثها: كون الشيء المشتبه المجهول مما يترتب عليه حق أو حكم شرعىّ، و إن شئت فقل يترتب عليه أثرٌ مالى أو حقوقى أو حكم شرعى. فما لا يترتب عليه شيءٌ من الآثار المذكورة، خارج عن موضوع القرعة، و إن كان مشتبهاً مجهولًا مشكلًا.

و ذلك لأنّ القرعة قاعدة تعبّدية تتوقف فى أصل مشروعيتها و كيفية حجيتها و سعة نطاقها على ما يستفاد من أدلتها و نصوصها الشرعية. و إنّ المستفاد من نصوصها اعتبار ذلك، كما سيأتى فى البحث و التحقيق عن مدرك القاعدة.

هل القرعة أمارة أو أصل؟

قبل الورود فى البحث ينبغى التنبيه على نكتة، و هى بيان ثمرة الفرق بين كون القرعة أمارةً أو أصلًا.

و تلك الثمرة هى حجية مثبتات الأمارات، دون الاصول. و أنّه بناءً على

---

(١) القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ٢٣.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٢٣١

حجية متثبتات الأمارات، لا بد فى المقام من القول بحجية مثبتات القرعة و الالتزام بحجيتها فى لوازمها العادية و العقلية.

لكن ليس هذا المبنى بهذه البساطة، بل فيه تفصيل. و قد حقّقناه فى المجلد الأوّل من كتابنا «مبانى الفقه الفعال» «١» فى تنقيح قاعدة

أصالة الصحة و توجيه عدم حجيتها فى مثبتاتها العقلية و العادية: لكونها من الأمارات التعبّدية المحضة.

و حاصل ما قلنا هناك:

إنّ مقتضى التحقيق التفصيل بين الأمارات العقلائية التى أمضى الشارع اعتبارها و بين الأمارات التعبدية التأسيسية، كما أشار إلى ذلك الامام الراحل قدس سره و فصّل بذلك فى المقام. «۲» كما لا بد من هذا التفصيل بين الأمارات التعبدية و بين ما ثبت اعتباره بالدليل اللفظى.

و تحرير كلامه قدس سره: أنّ الأمارات العقلائية التى أمضاها الشارع، لم تستقرّ سيرة العقلاء على العمل بها، إلّا لأجل كشفها عن الواقع وجداناً، لا للتعبّد بها. و ذلك لأنّ فى هذه الأمارات كاشفية ناقصة توجب مرتبةً من الوثوق و الظن بالواقع وجداناً و هى توجب الظن الوجدانى بلوازمه. و لذا ترى العقلاء يرتّبون الأثر على لوازمها. و هذا بخلاف الأمارات التعبّدية التأسيسية التى لا توجب الظن الوجدانى بمؤداها بمقتضى ذاتها، فضلًا عن لوازمها العقلية و العادية، كالاجماع و نحوه.

و الحاصل: أنّ مثبتات الأمارات العقلائية و الامضائية و التى ثبت اعتبارها

---

(۱) مبانى الفقه الفعال: ج ۱، ص ۶۸.

(۲) الرسائل: ج ۱، ص ۱۷۸ و ۱۸۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۲

بالدليل اللفظى حجة، بخلاف الأمارات التعبدية.

و ذلك لأنّ فى الأمارات العقلائية، لمّا جرى بناؤهم على ترتيب الأثر عليها بما أنّها طرق إلى الواقع وجداناً، يأخذون بلوازمها العادية و العقلية، و جرت سيرتهم على ترتيب هذه الآثار. و أما الأمارات الثابتة بالأدلة اللفظية، فلدخول اللوازم العادية و العقلية فى نطاق إطلاقها بحسب المتفاهم العرفى، كما هو المتفاهم من قولهم عليهم السلام «صدّق العادل». و لا يتوقف ترتيب آثار اللوازم على العلم بالملازمة بينها و بين المعلوم بالتعبد، بل على المتفاهم العرفى من الخطاب. و هذا بخلاف الأمارات التعبدية المحضة كالاجماع.

و لا يخفى أنّ القرعة و إن لا كشف وجدانى لها عن الواقع بمقتضى ذاتها و لو كشفاً ناقصاً كخبر الثقة، إلّا أنّ أماريتها قد ثبتت بالدليل اللفظى؛ حيث إنّ الشارع قد أخبر عن إصابتها إلى الواقع و كشفها عن سهم المحق.

فليست القرعة من الأمارات العقلائية. و ما يرى فى سيرتهم من العمل بالقرعة فهو من باب الرجوع و الالتجاء إليه عند اليأس عن الواقع و التحيّر بعد فقدان الطريق، فلا يأخذون بها من أجل كشفها عن الواقع.

كما أنّها ليست من قبيل الأمارات التعبدية المحضة مما لا كاشفية ذاتية لها و لم تُستفَد أماريتها من دليل لفظى، كالاجماع، بناءً على عدم كاشفية ذاتية له.

بل إنّما القرعة من قبيل ما استفيدت كاشفيته و طريقيته بدلالة الدليل اللفظى. فتكون حجة فى آثارها العقلية و العادية؛ لدخولها فى نطاق إطلاق دليلها اللفظى. و من أجل ذلك يستفاد حجية القرعة فى لوازمها العادية و العقلية من دليل أماريتها بحسب المتفاهم العرفى.

و أما الأمارات التعبدية المحضة لا كاشفية لها عن الواقع و لا تستفاد

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۳

أماريتها من دليل لفظى- بل استُفيدت من دليل لبّى كالاجماع أو سيرة المتشرعة- ليست حجة فى مثبتاتها العقلية و العادية، كأصالة الصحة.

و أما الآثار الشرعية، فلا فرق بين الأمارات بأنحائها و بين الاصول فى ترتّبها، فانّ ذلك من لوازم أصل حجيتها الشرعية على مؤدّياتها،

کما هو واضح.

و لا فرق فی هذه الجهة بین الاصول و بین الأمارات التعبدیة المحضة؛ إذ الاصول و إن کانت عقلائیة، إلّا أنّه أخذ الشک فی موضوعها. و إنّ بناء العقلاء و سیرتهم قد قامت علی العمل بالأصل بعد الیأس عن العلم بالواقع و الشک فیه، و هذا بخلاف الأمارات العقلائیة، فانّ بناء العقلاء قد قام علی الأخذ بها بلحاظ أنّهم یرونها طریقاً إلی الواقع.

ثمّ إنّ أماریة القرعة لا تنافی تقدم بعض الاصول علیه و ذلک لما بیّناه من اعتبار صدق المشکل فی موضوعها؛ بأن لم یکن هناک طریق شرعی من أمارة أو أصل لحلّ العویصة و رفع المشکلة. فان القرعة جعلت آخر مخلصٍ للمکلّف من عویصة الشبهات الموضوعیة.

و سیأتی فی البحث عن مدرک القرعة أنّ ظاهر صحاح أبی بصیر و جمیل و محمد بن حکیم أنّ القرعة أمارة؛ لدلالة قوله علیه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» فی الأوّلین و قوله: «فلیس بمخطئ» فی الثالث علی طریقیة القرعة إلی الواقع، کما هو واضح.

و أیضاً یدل علی ذلک قوله علیه السلام: «رجم به- یعنی ساهم- فأصاب» فی معتبرة عبد الرحیم، و قوله علیه السلام: «فیرجمه فتصیب ذلک» فی معتبرة موسی البجلی «۱» فانّ

---

(۱) بصائر الدرجات: ص ۴۰۹، ح ۴، و ص ۴۱۰، ح ۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۳۴

الإصابة إلی الواقع إنّما هو شأن الأمارة، دون الاصول.

و لا ینافی ذلک کون موردها وقوع الاشتباه و التردد و المشکل فی الأمر.

فانّ لسان نصوصها تحکی عن طریقیتها إلی الواقع، لا أنّها مجرد جعل حکم ظاهری تعبدی لرفع التحیّر فی مقام العمل. فلا تکون أصلًا، بل هی أمارة.

و بعبارة اخری: إنّ ظاهر التعبیر بخروج سهم المحق ثبوت سهم للمحق واقعاً و إنّما القرعة تُخرجه عن ستار الواقع و یکشف عن الواقع المستور و هذا عین الطریقیة. و أیضاً إنّما یتصور الخطأ و الاصابة بالنسبة إلی ما کان طریقاً إلی الواقع. و من هنا لا یتصور الخطأ فی الاصول العملیة؛ لأنها- بعد الیأس عن الواقع و مع قطع النظر عنه- إنّما جُعلت لتعیین الوظیفة الظاهریة.

اللهم إلّا أنّ یقال: إنّ مقصود الامام علیه السلام أنّ القرعة لا تخطئ من حیث إنّها حکم اللّه، فهی لا تخطئ بما أنها حکم اللّه، لا بما أنها کاشفة عن الواقع. و لکنه خلاف ظاهر قوله: «خرج سهم المحق» کما قلنا، بل هذا التعبیر یعطی الظهور لقوله: «فلیس بمخطئ» فی طریقیة القرعة إلی الواقع، بل إصابتها الیه.

الفرق بین القرعة و بین سایر الأمارات

و لا یخفی أنّ أماریة القرعة لیست علی وزان سایر الأمارات، بل تفترق عنها. و ذلک لأنّ سایر الأمارات لها جهة کشف عن الواقع بحسب ذاتها؛ حیث أنّها من الظنون و الظن بمقتضی ذاته غالب المطابقة أو أغلب المطابقة مع قطع النظر عن دلیل

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۳۵

الاعتبار، کما أشار إلیه الشیخ الأعظم فی رسائله. «۱»

و إنّما دلیل الاعتبار شأنه إلغاءُ ما فی الظنون من احتمال الخلاف تعبّداً.

و هذا بخلاف القرعة؛ لعدم جهة کاشفیة فی ذاتها بل إنّما صارت کاشفة عن الواقع و مصیبة إلیه بدلیل اعتبارها تعبداً. و ذلک لأنّ نصوص اعتبارها دلّت علی ثبوت أمرین لها، أحدهما: أصل اعتبار القرعة و حجیتها، ثانیهما: إصابتها إلی الواقع و عدم خطأها بارادة

اللّه تعالی.

فاتضح بذلک أنّ إصابة القرعة إلی الواقع بارادة اللّه تعالی بعد تفویض الأمر إلیه لا یُخرجها عن الأماریة، کما یظهر من السید الامام الراحل؛ حیث قال:

«ثمّ إنّ الظاهر من قوله: ما یقارع قوم فوضوا أمرهم إلی اللّه إلا خرج سهم المحق، أنّ القرعة لیست أمارة علی الواقع بل اللّه تعالی إذا فوض الامر الیه یخرج سهم المحق بارادته و اسباب غیبیة و هذا غیر أماریتها» «۲».

کما أنّ اعتبار التفویض فی إصابتها، لا ینافی أماریتها؛ نظراً إلی تعلّق إرادة اللّه باصابتها إذا فَوَّض المتقارعون الأمر إلی اللّه.

و أما اختصاصها بموارد الاشتباه و وقوع المشکلة فلا ینافی جعلها طریقاً إلی الواقع بارادة اللّه؛ بأن تتعلّق مشیته و ارادته بإصابتها إلی الواقع لکل قوم وقعوا فی مشکلة اشتباه الحق، ثمّ فوّضوا أمرهم إلی اللّه و تقارعوا، کما هو ظاهر نصوص القرعة. و من هنا اعتبرنا التفویض و توکیل الامر إلی اللّه فی مشروعیة القرعة و لزومها.

ما هو الواقع الذی تکشف عنه القرعة؟

و هل یکون وجوب تبعیة القرعة لأجل التعبّد المحض؟ أو لأنّ القرعة کاشفة بارادة اللّه عن الواقع الثابت فی الخارج الذی وقع النزاع فیه و معلوم عند مستحقّه؟ أو

---

(۱) فرائد الاصول: ج ۱، ۱۱۲- ۱۱۳.

(۲) الرسائل: ج ۱، ص ۳۵۴.

لدوران الواقع- الثابت فی اللوح المحفوظ المعلوم عند اللّه تعالی مدار حکم اللّه؛ بمعنی أنّ الخارج بالقرعة لمّا کان بحکم اللّه کان هو الحق الواقعی الثابت فی علم اللّه و إن کان مخالفاً لما یظن صاحب الحق أنّه له واقعاً؛ لأنّ الواقع فی موارد القرعة إنّما هو ما خرج بالقرعة؛ لأنّه الخارج بحکم اللّه، دون ما کان ملکاً لأحد المتنازعین قبل القرعة؟ فههنا ثلاثة وجوه:

و مقتضی التحقیق أنّ ظاهر قوله: «خرج سهم المحق»، هو الثانی؛ إلّا أنّ ذلک الحق الثابت قبل القرعة إنّما یعتبر کونه لأحد المتنازعین فیما إذا کان هناک تنازع فی حق مشتبه بینهم. و أما فی غیر موارد التنازع، فیکفی کونه حقاً ثابتاً فی علم اللّه و ارید العلم به؛ لما یترتب علیه من الأثر لمستحقه الواقعی أو لکل من یرجع نفعه المادّی أو المعنوی إلیه. فأشکل الأمر للجهل به، فالظاهر مشروعیة القرعة فیه؛ نظراً إلی شمول عمومات القرعة لذلک، کقول الامام الکاظم علیه السلام: «کلّ مجهول ففیه القرعة. قلت له: القرعة تُخطئ و تصیب. قال علیه السلام: کلّ ما حکم اللّه به، فلیس بمخطئٍ» «۱» و قوله: «کل أمر مشکل فیه القرعة» «۲».

نعم فی موارد عدم تطابق الحق الثابت لصاحبه فی الخارج الحق الواقعی الثابت فی علم اللّه، یمکن القول بالوجه الثالث؛ بأن تکشف القرعة عن الحق الواقعی الثابت فی علم اللّه تعالی، و إن کان مخالفاً لما کان ثابتاً لصاحبه قبل القرعة؛ لما فی مکسبه من الشبهة و الحرام و الظلم أو الشراء من الأیادی الغاصبة و نحو ذلک من المحرّمات الخفیّة علی المالک الفعلی الذی أحد المتقارعین.

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۱۱.

(۲) عوالی اللئالی: ج ۲، ص ۱۱۲، ح ۳۰۸.

و قد اتضح من ضوء ما بیّناه أن القرعة إنّما ترفع المشکلة بتعیین الواقع و الاصابة إلی الحق. فلیست کبعض موازین القضاء، کما یظهر

من السيد الامام الراحل «۱»، و إن اعترف بأنه احتمال مخالف لظاهر بعض روايات القرعة، و لكنه قوىّ هذا الاحتمال مستشهداً ببعض نصوص لا يخلو من الضعف إما سنداً أو دلالةً أو من كلتا الجهتين.

و قد اتضح أيضاً وجه ظهور ثمرة هذا البحث فى حجية القرعة على لوازمها و مثبتاتها العقلية و العادية بناءً على أماريتها؛ إذ القرعة و إن ليست من الأمارات العقلائية التى لها كشف وجدانى عن الواقع و لو ناقصاً، إلّا أنّ أماريتها استُفيدت من الدليل اللفظى تكون حجة فى مثبتاتها العقلية و العادية؛ نظراً إلى دخولها دليلها اللفظى، و استفادة حجية القرعة فى لوازمها العادية و العقلية بحسب المتفاهم العرفى. فليست القرعة فى نطاق إطلاق من الأمارات التعبدية المحضة التى هى كالأُصول فى عدم حجيتها فى مثبتاتها، كما بيّنا وجه ذلك آنفاً.

هذا كله فى الآثار العقلية و العادية. و أما الآثار الشرعية فلا فرق بين الأمارة و الأصل فى حجيتها على ترتيبها، كما قرّر فى محله؛ نظراً إلى دخولها فى نطاق مدلول أدلّتها.

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۳۵۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۸

«مدرك القاعدة»

اشارة

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۳۹

قد استدل على حجية القرعة بالكتاب و السنة و سيرة العقلاء و الاجماع.

۱- الاستدلال بالاجماع.

۲- الاحتجاج بالكتاب.

۳- الاستدلال بنصوص أهل البيت عليهم السلام.

۴- سيرة العقلاء و إزاحة الشبهة من سيرة المتشرعة.

الاستدلال بالاجماع

أما الاجماع، فقد استدلّ به الأصحاب، كما جعل الشيخ قدس سره فى المبسوط «۱»: القرعة من مقتضيات مذهبنا فى تداعى الرجلين فى ولد. و حكم فى الخلاف «۲»: بأن القرعة مذهبنا فى كل أمر مجهول.

و قد نسب ابن ادريس إلى الأصحاب بقوله: «إنّ أخبارهم ناطقة متظافرة متواترة فى أنّ كلّ أمر مشكل فيه القرعة، و هم مجمعون على ذلك» «۳». و حكم الشهيد بثبوتها عندنا فى القواعد «۴». و هذه التعابير ظاهرةٌ فى الاجماع، بل كلام ابن ادريس صريح فى الاجماع الأصحاب على مشروعية القرعة لكلّ أمر مشكل.

و لكن الاجماع التعبدى الكاشف عن رأى المعصوم غير متحقق فى المقام؛

---

(۱) المبسوط: ج ۸، ص ۳۰۶.

(۲) الخلاف: ج ۳، ص ۳۱۹، م ۳۲.

(۳) السرائر: ج ۱، ص ۸۷.

(۴) القواعد و الفوائد: ج ۲، ص ۱۸۳.

نظراً إلی استناد الفقهاء من القدماء و المتأخرین فی حجیتها إلی نصوص الکتاب و السنة.

الاحتجاج بالکتاب

اشارة

قد استُدلّ بآیتین من القرآن الکریم لاثبات حجیة القرعة.

الاولی: قوله تعالی: «وَ إِنَّ یُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِینَ. إِذْ أَبَقَ إِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُونِ. فَسٰاهَمَ فَکٰانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ» «۱».

نزلت هذه الآیة فی یونس علیه السلام؛ حیث کذّبه قومه و دعا علیهم بالعذاب و أوعدهم بنزوله علیهم، ثمّ فرّ منهم إلی ساحل البحر؛ فاذا سفینة مملوّة من الناس و الأحمال فرکبها، فأشرفت السفینة علی الغرق لکثرة رُکبانها و أحمالها، أو لاعتراض حوت عظیم و عدم التمکن من المسیر. فالتجئوا إلی إلقاء أحد رکبانه إلی البحر لدفع مزاحمة الحوت أو لاستخفاف وزن السفینة. فاتفقوا علی الاقتراع لذلک، و اقترعوا فخرج اسم یونس ثلاث مرّات. فألقوه فی البحر. إلی آخر القصّة.

قال الطبرسی فی تفسیر مجمع البیان فی قوله تعالی: و إنّ یونس لمن المرسلین إذ أبق إلی الفلک المشحون: «أی فرّ من قومه إلی سفینة مملوّة من الناس و الأحمال؛ خوفاً من أن ینزل العذاب بهم و هو مقیم فیهم».

فساهم یونس القوم؛ بأن ألقوا السهام علی سبیل القرعة؛ أی قارعهم فکان من المدحضین؛ أی من المقروعین، عن الحسن بن عباس.

و قیل من المسهومین، عن مجاهد. و المراد من الملقین فی البحر.

---

(۱) الصافات: ۱۴۰- ۱۳۹.

و اختلف فی سبب ذلک فقیل: إنهم أشرفوا علی الغرق، فرأوا أنّهم إن طرحوا واحداً منهم فی البحر لم یغرق الباقون.

و قیل: إنّ السفینة احتبست، فقال الملّاحون إنّ هاهنا عبداً آبقاً، فانّ من عادة السفینة إذا کان فیها آبق لا تجری، فلذلک اقترعوا، فوقعت القرعة علی یونس ثلاث مرات، فعلموا أنّه المطلوب، فألقی نفسه فی البحر.

و قیل: إنّه لما وقعت القرعة علیه ألقوه فی البحر، فالتقمه الحوت؛ أی ابتلعه.

و قیل: إنّ اللّه سبحانه أوحی إلی الحوت أنّی لم أجعل عبدی رزقاً لک و لکنی جعلت بطنک مسجداً له، فلا تکسِرَن له عظماً و لا تخدِشَنّ له جلداً.

و هو ملیم؛ أی مستحق للوم؛ لوم العتاب، لا لوم العقاب علی خروجه من بین قومه من غیر أمر به» «۱».

وجه الاستدلال بهذه الآیة واضحٌ؛ حیث یستفاد منها تأیید المساهمة المذکورة فیها عند الشارع؛ إذ لم یردّها. مع أنّ المساهمة اسند فی هذه الآیة إلی یونس النبی علیه السلام بقوله تعالی: «فساهم»؛ أی ساهم یونس علیه السلام.

هذا مضافاً إلی أنّه مقتضی استصحاب الحکم الثابت فی الشرائع السابقة مع عدم ردعه فی شریعة الاسلام، کما فی المقام، بل ثبت إمضاؤها بنصوص أهل البیت علیهم السلام.

و بـذلك ينـدفع المناقشـة فى دلالتها بأنّها فى مقام نقل القصة و لا يدل على إمضائها، و بأنها إنّما دلّت على جواز المساهمة المذكورة فيها فى خصوص الشريعة السابقة.

وجه الاندفاع: ما قلنا من استناده إلى يونس النبى عليه السلام و هو المعصوم، و أنّ

(۱) تفسير مجمع البيان: ج ۷- ۸، ص ۴۵۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۴۲

الآيـة فى مقـام تأييـد أصـل المساهمـة فى الاسـلام، و إلّـا لردّهـا، مضافـاً إلى استصـحابه إلى زمـان الاسـلام، و إن لا تصل النوبـة إلى الاستصحاب مع تمامية دلالة الآية، كما هو الحق. هذا مضافاً إلى ما ورد من النصوص المعتبرة الدالة على إمضائها فى شريعة الاسلام.

الثانية: قوله تعالى: «وَ مٰا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلاٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَ مٰا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» «۱».

نزلت هـذه الآيـة فى منازعة علماء بنى اسـرائيل و تشاحّهم فى كفالة مريم ابنة عمران «۲». و كانت القصـة أنّ مريم لمّا وُلدت أتت بها امها إلى المسـجد ملفوفة فى خرقـة، و تنافس الأحبار فى كفالتها- كما اشـير إلى ذلك بقوله: «إِذْ يَخْتَصِمُونَ» - لأنّ مريم كانت بنت إمـامهم. فقـال زكريـا: أنـا أحقّ بهـا؛ لأنّ خالتهـا عنـدى. فقـالت الأحبار: إنّها لو كان أمر كفالتها إلى أحق الناس بها لكانت امها التى ولدتها أحق بها من غيرها، لكنّا نقترع.

فذهبوا إلى نهر- و هم تسعة و عشرون رجلًا- فألقوا أقلامهم التى كانوا يكتبون بها التوراة، أو أقداحهم المعدّة للاقتراع- كما قيل هى المرادة من الأقلام- فارتفع قلم زكريا فوق الماء و رسبت أقلامهم أو جرت بجريان الماء فذهب بها

(۱) آل عمران: ۴۴.

(۲) عمران هـذه هو عمران بن الهشم من ولـد سليمان بن داود أو عمران بن ماثـان على مـا نُقل عن ابن عباس. و أنّه- على أىّ حال- غير عمران أبى موسى عليه السلام. و بينهما ألف و ثمانمائة سنة و كان بنو ماثان رءوس بنى اسرائيل. و كان حَنّة امرأة عمران فنذرت كون ولـدها محرّراً للعبادة أو فى خدمة البيعة و الكنيسة، و كانت اخت حنة امرأة زكريا و اسـمها أشياع. فكان يحيى عليه السـلام ابن خالة مريم. كل ذلك قاله فى تفسير مجمع البيان: ج ۱، ص ۴۳۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۴۳

الماء، على اختلاف الأقوال، ثمّ كفّلها زكريّا «۱».

قال الطبرسـى فى ذيل الآيـة المزبورة: «و فى هذه الآية دلالة على أنّ للقرعة مدخلًا فى تميّز الحقوق. و قد قال الصادق عليه السـلام: ما تقارع قوم ففوّضوا أمورهم إلى اللّه تعالى إلّا خرج سـهم المحق. و قال عليه السلام: أىّ قضية أعدل من القرعة إذا فُوّض الأمر إلى اللّه تعالى؛ يقول: فَسٰاهَمَ فَكٰانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ. و قال الباقر عليه السلام:

أوّل من سوهم عليه مريم ابنة عمران، ثمّ تلا: و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم، الآية. و السـهام سـتة. ثمّ استهموا فى يونس. ثمّ كان عبد المطّلب ولد له تسعة بنين، فنذر فى العاشر إن يرزقه اللّه غلاماً أنّ يذبحه. فلما ولد له عبد اللّه، لم يقدر أن يذبحه و رسول اللّه فى صلبه. فجاء بعشـرة من الابل فساهم عليها و على عبد اللّه فخرجت السهام على عبد اللّه فزاد عشراً، فلم تزل السهام تخرج على عبد اللّه، و يزيد عشـراً، فلما أن اخرجت مائة، فخرجت السـهام على الابل. فقال عبد المطلب: ما أنصفت ربى. فأعاد السهام ثلاثاً، فخرجت على الابل. فقال: الآن علمت أنّ ربى قد رضى بها فنحرها» «۲».

و رواه الصدوق فى الفقيه و الخصال بسنده «۳».

و وجه التقريب عين ما عرفته فى تقريب الآية السابقة. و دفع المناقشة بنفس البيان السابق آنفاً.

(۱) ذکر ذلک الطبرسی فی مجمع البیان: ج ۲- ۱، ص ۴۳۶.

(۲) تفسیر مجمع البیان: ج ۲- ۱، ص ۴۴۲- ۴۴۱.

(۳) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۱۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۴۴

نقاش و جواب

هذا، و قد يناقش ببيان آخر فی دلالة الآيتين: بأنّ غاية مدلولهما مشروعية القرعة فی الشرائع السابقة. و أما دلالتهما على حجيتها فی شرعنا بحاجة إلى كلام صادر من الشارع يدل على حجيتها. و لا يكفی لذلک مجرد نقل قضية واقعة فی بعض الشرائع السابقة.

و يمكن دفع هذه المناقشة بأنه قد وردت فی تفسير الآيتين نصوص بعضها صحيحة دلّت على امضاء مضمونهما فی شريعة الاسلام. و هی صحيح منصور بن حازم قال: «سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه عليه السلام عن مسئلة فقال: هذه تخرج فی القرعة ثمّ قال: فأیُّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلى اللّه تعالى؟ أ ليس اللّه يقول: فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ؟» «۱».

و نحوه مرسل الصدوق قال: «و قال الصادق عليه السلام: ما تنازع قوم ففوضوا أمرهم إلى اللّه تعالى، إلّا خرج سهم المحق، و قال: أیّ قضية أعدل من القرعة إذا فوّض الأمر إلى اللّه، أ ليس اللّه يقول: فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ؟» «۲».

و ما رواه العياشی فی تفسيره عن الثمالی عن أبی جعفر فی حديث يونس عليهم السلام قال: «فساهمهم فوقعت السهام عليه، فجرت السنة أنّ السهام إذا كانت ثلاث مرات أنّها لا تخطى، فألقى نفسه، فالتقمه الحوت» «۳».

و ما رواه الصدوق بسنده فی الفقيه و الخصال عن أبی جعفر عليه السلام قال: «من سوهم عليه مريم بنت عمران، و هو قول اللّه عز و جل: و ما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم

(۱) الوسائل: ب ۱۳ من کیفیة الحکم، ح ۱۷.

(۲) المصدر: ح ۱۳.

(۳) المصدر: ح ۲۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۴۵

أيّهم يكفل مريم، و السهام ستة، ثمّ استهموا فی يونس لما ركب مع القوم فوقفت السفينة فی اللجة فاستهموا فوقع على يونس ثلاث مرات قال: فمضى يونس إلى صدر السفينة فاذا الحوت فاتح فاه فرمى نفسه، ثمّ كان عند عبد المطلّب تسعة بنين فنذر فی العاشر إن رزقه اللّه غلاماً أن يذبحه، فلما ولد عبد اللّه لم يكن يقدر أن يذبحه و رسول اللّه صلى الله عليه و آله فی صلبه، فجاء بعشر من الابل فساهم عليها و على عبد اللّه فخرجت السهام على عبد اللّه، فزاد عشراً، فلم تزل السهام تخرج على عبد اللّه و يزيد عشراً، فلما أن خرجت مائة خرجت السهام على الابل، فقال عبد المطلّب: ما أنصفت ربی، فأعاد السهام ثلاثاً فخرجت على الابل فقال: الآن علمت أنّ ربی قد رضی، فنحرها» «۱».

و مع ورود هذه النصوص فی تفسير الآيتين و دلالتها الواضحة على امضاء مدلولهما لا ينبغی الاشكال فی تماميته دلالتهما على المطلوب.

و عليه فالعمدة فی الاستدلال على حجية القرعة هی النصوص الواردة عن أهل البيت عليهم السلام.

الاستدلال بنصوص أهل البيت عليهم السلام

دلّت على اعتبار القرعة و حجيتها عدة نصوص بعضها صحيح معتبر.

و يمكن تقسيم هذه النصوص إلى طائفتين.

الطائفة الاولى: ما ورد فى وقائع و موارد خاصة، كصحيح الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «إذا وقع الحرّ و العبد و المشرك على امرأة فى طهر واحد و ادّعوا الولد اقرع بينهم، و كان الولد للذى يقرع» «۲».

---

(۱) المصدر: ح ۱۲.

(۲) الوسائل: ب ۱۳، من كيفية الحكم ح ۱.

و خبر المختار قال: «دخل أبو حنيفة على أبى عبد اللّه عليه السلام، فقال له أبو عبد اللّه عليه السلام: ما تقول فى بيت سقط على قوم فبقى منهم صبيّان؛ أحدهما حرّ و الآخر مملوك لصاحبه، فلم يعرف الحرّ من العبد؟ فقال أبو حنيفة: يعتق نصف هذا و نصف هذا. فقال أبو عبد اللّه عليه السلام: ليس كذلك، و لكنه يقرع بينهما فمن أصابته القرعة فهو الحرّ، و يعتق هذا فيجعل مولى لهذا» «۱».

و صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية فى طهر واحد، فولدت، فادّعوه جميعاً، أقرع الوالى بينهم، فمن قرع كان الولد ولده و يُرَدُّ قيمة الولد على صاحب الجارية. قال عليه السلام: فان اشترى رجل جارية فجاء رجل فاستحقها، و قد ولدت من المشترى ردّ الجارية عليه، و كان له ولدها بقيمته» «۲». و مثله صحاح الحلبى و سليمان و ابن مسلم «۳».

و صحيح الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجل قال: «أوّل مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة جميعاً. قال عليه السلام: يقرع بينهم و يعتق الذى خرج سهمه» «۴». و المقصود أنّ الرجل نذر عتق أوّل مملوك يملكه. فملك سبعة عبيد فى آن واحد فحكم الامام بتعيين متعلّق النذر بالقرعة.

و من هذا القبيل النصوص الواردة فى تعارض البينتين «۵» و غير ذلك من

---

(۱) المصدر: ح ۷.

(۲) المصدر: ح ۱۴.

(۳) التهذيب: ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۲۶، و ج ۸ ص ۱۶۹، ح ۱۵، و ج ۹، ص ۳۴۸، و الكافى: ج ۵، ص ۴۹۰.

(۴) الوسائل: ب ۱۳، من كيفية الحكم: ح ۱۵.

(۵) راجع الكافى: ج ۷، ص ۴۲۰، و التهذيب: ج ۶، ص ۲۳۵، ح ۹ و ۸، و ص ۳۳۴، ح ۷، و ص ۲۳۶، ح ۱۳.

النصوص الواردة فى مختلف الأبواب. و سيأتى الإشارة إلى هذه النصوص فى بيان مجارى القاعدة. و هذه النصوص الخاصة الدالة على مشروعية القرعة فى الجملة متواترة، بل فوق حدّ التواتر.

الطائفة الثانية: ما دلّ بعمومه أو إطلاقه على حجية القرعة فى مطلق موارد الاشتباه و التردد.

فمن هذه الطائفة صحيحة أبى بصير رواه الصدوق باسناده عن عاصم بن حميد عن أبى بصير عن أبى جعفر- فى حديث- قال عليه السلام: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى اللّه، إلّا خرج سهم المحقّ» «۱».

لا إشكال فی صحة سندها؛ نظراً إلی صحة سند الصدوق إلی عاصم و وثاقته و وثاقة أبی بصیر، كما لا إشكال فی تمامیته دلالتها.

و مثله مـا ورد فی صـحیح جمیـل – فی حـدیث – عن زرارة أنّه قـال: «إنّمـا جـاءَ الحـدیث بـأنه لیس من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه، ثمّ اقترعوا، إلّا خرج سهم المحق» «۲».

و منهـا: صـحیح محمـد بن حكیم قال: «سألت أبا الحسن علیه السـلام عن شـیءٍ. فقال لی كلُّ مجهول ففیه القرعـة، قلت له: إنّ القرعة تخطئ و تصیب. قال علیه السلام: كلّ ما حكم اللّه به فلیس بمخطئ» «۳».

هـذه الروایـة لاـ إشـكال فی دلالتهـا علی حجیـة القرعـة، بـل یسـتفاد منهـا: بقرینـة المقابلـة إصابـة القرعـة إلی الواقع. و من هنا یمكن الاستدلال بها علی أماریة القرعة.

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من أبواب كیفیة الحكم، ح ۵ و ۶.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) المصدر: ح ۱۱.

إن قلت: إنّ الامارة لا بـدّ لها من كاشـفیته و طریقیـة إلی الواقع، و لو ناقصـةً، كما فی الظنون. و لا كاشـفیة للقرعـة و لو ناقضةً، فكیف یكون أمارة؟!.

و من هنا استظهر السـید الامام الراحل عدم أماریة القرعة من صـحیحةِ أبی بصـیر؛ حیث قال: «إنّ الظاهر من قوله: ما یقارع قوم فوضوا إلی اللّه إلا خرج سهم المحق، إن القرعة لیست أمارة علی الواقع بل اللّه تعالی إذا فوض الأمر إلیه یخرج سهم المحق بارادته و أسباب غیبة و هذا غیر أماریتها» «۱».

قلت: إن الكاشـفیة و الطریقیة كما تكون بمقتضـی ذات الأمارة، كذلک یمكن أن تكون بارادة اللّه تعالی الذی إذا أراد شـیئاً یقول له كن فیكون. و علیه فكون القرعـة كاشـفةً عن الواقع فی موارد تعلّق إرادة اللّه بمكـان من الامكان ثبوتاً. و أما وقوع ذلک و إثباته، فقد ثبت باخبار الشارع عن ذلک فی الصحیحة المزبورة و ما سیأتی من نظائرها.

و الملاک فی الأماریة نفس الطریقیة و الكاشـفیة عن الواقع، سواءٌ كان وجدانیاً محضاً كالقطع، أو وجدانیاً ناقصاً بتتمیم كشفه الناقض تعبّـداً كما فی الظنون المعتبرة، أو التعبّـد المحض، كما فی القرعة؛ حیث یسـتفاد ذلک من النصوص المعتبرة المسـتفیضة الواصـلة من الشارع، منها الصحیحة المزبورة.

و أما سـنداً، فلا إشـكال فی صـحة طریق الصـدوق إلی محمـد بن حكیم. و أما محمـد بن حكیم فالأقوی ثبوت وثاقته؛ نظراً إلی عـدم ورود أیّ قـدح فیه مع ما له من الاشـتهار و المعروفیة؛ حیث كانت له كتاب و روایات كثیرة و روی عنه أجلّاءُ الأصـحاب. و یدل علی وثاقته ما نقله الكشـی بطریق صـحیح عن حمّاد، قال: «كان أبو الحسن علیه السـلام یأمر محمـد بن حكیم أن یجالس أهل المدینـة فی مسجد رسول

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۳۵۴.

اللّه صـلی الله علیه و آله و أن یكلّمهم و یخاصـمهم حتی كلّمهم فی صاحب القبر فكان إذا انصـرف إلیه قال له: ما قلت لهم و ما قالوا لک و یرضـی بذلک منه». «۱» وجه الدلالـة أنّه لو لـم یكن ثقة عند الامام علیه السـلام لم یكن علیه السلام یأمره ببیان أمر المذهب و الاحتجاج مع المخالفین.

فان الاحتجاج ربما یقتضی نقل حکم و بیان أمر من أحکام المذهب.

فالأقوی وثاقة الرجل.

و منها: صحیح منصور بن حازم قال: «سأل بعض أصحابنا أبا عبد اللّه علیه السلام عن مسئلة فقال: هذه تخرج فی القرعة ثمّ قال: فأیُّ قضیة أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلی اللّه تعالی أ لیس اللّه یقول: فَساهَمَ فَکانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ» «۲».

لا إشکال فی تمامیة دلالة هذه الصحیحة علی حجیة القرعة، بل قوله علیه السلام:

«فأی قضیة أعدل من القرعة؟» بالاستفهام الانکاری، یدل علی قوة اعتبارها.

و منها: قول الصادق علیه السلام فی صحیحة إبراهیم بن عمر بن أبی عبد اللّه علیه السلام- فی حدیث- قال علیه السلام: «و القرعة سنّة» «۳». وجه الدلالة أنّها لا یمکن أن تکون سنة مع عدم اعتبارها شرعاً، بل إنما تکون سنّة إذا کانت حجّة فی نظر الشارع. و ذلک لأنّ القرعة لیست فی ماهیتها إلّا لتعیین الشیء المشتبه و لا تُستعمل إلّا لتمییز الحق المتنازع فیه، فاذا کانت مستحبة و ندب إلیها الشارع و جرت سنة النبی صلی الله علیه و آله علیه، لا مناص من الالتزام بمشروعیتها و إمضائها عند الشارع. و معنی ذلک ترتیب الآثار علیها فی نظر الشارع، و لیس ذلک إلّا حجّیتها شرعاً.

و منها صحیحة محمد بن مسلم عن أبی عبد اللّه علیه السلام- فی حدیث- قال: «کان

---

(۱) مستدرک الوسائل: ب ۱۱، من کیفیة الحکم، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۱۷.

(۳) المصدر: ح ۲.

علی علیه السلام سهم بینهم» «۱». فانه یدل علی استمرار الاقتراع فی تعیین بعض المملوکین للعتق. فلا بد من کونه حجة شرعاً.

و منها: ما رواه ابن أبی جمهور الأحسائی فی عوالی اللئالی بقوله: و روی فی الصحیح عن النبی ۹، قال: «فی کل أمر مشکل القرعة». «۲»

و قال فی موضع آخر: «و نقل عن أهل البیت:: «کل أمر مشکل فیه القرعة». «۳»

و منها: ما رواه فی دعائم عن أمیر المؤمنین و أبی جعفر و أبی عبد اللّه صلی الله علیه و آله، أنّهم أوجبوا الحکم بالقرعة فیما أشکل. قال أبو عبد اللّه علیه السلام: «و أیُ حکم فی الملتبس أثبت من القرعة أ لیس هو التفویض إلی اللّه جل ذکره؟» ثمّ ذکر قصة یونس و مریم و عبد المطلّب «۴».

قوله علیه السلام: «أوجبوا الحکم بالقرعة » ... أی حکموا بالالتزام و العمل بما خرج بالقرعة، و بعبارة اخری: أنفذوا الحکم بمؤدّی القرعة و ألزموا المقترعین علی العمل بما أخرجته القرعة.

و لیس ذلک بمعنی وجوب أصل القرعة. فلا ینافی استحبابها المستفادة من قوله: «و القرعة سنّة»، و لا إناطة الاقتراع بتراضی المتنازعین علی القرعة، کما علیه جماعة من الفقهاء. فلیست القرعة واجبة بالوجوب التکلیفی، بل إنّما تجب بالوجوب الوضعی بمعنی حجیتها وجوب ترتیب الأثر علی مؤدّاها. و لا ینافی ذلک استحبابها التکلیفی.

---

(۱) المصدر: ح ۳.

(۲) عوالی اللئالی: ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۲۵.

(۳) المصدر: ص ۱۱۲، ح ۳۰۸.

(۴) مستدرک الوسائل: ب ۱۱، من کیفیة الحکم، ح ۱.

نعم لا إشکال فی وجوب الاقتراع علی الحاکم إذا توقف فصل الخصومة و انقاذ حق المستحق علیها، بهذا العنوان، لا بمعنی وجوب القرعة بذاتها، و لو فی مواردها و مع تحقق شرائطها.

و منها: ما رواه محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسین بن سعید و البرقی عن النضر بن سوید عن یحیی الحلبی عن عبد اللّه بن مسکان عن عبد الرحیم، قال: «سمعت ابا جعفر علیه السلام یقول: إنّ علیاً علیه السلام إذا ورد علیه أمرٌ لم یجیء به کتاب و لا سنة، رجم به- یعنی ساهم-، فأصاب. ثمّ قال علیه السلام: یا عبد الرحیم و تلک من المعضِلات» «۱». هذه الروایة معتبرة بلحاظ عبد الرحیم القصیر؛ إذ لم یرد فیه أیّ قدح و لا ذمّ من أحد. مع أنّه من المعاریف و نقل عنه أجلّاء الأصحاب کما فی سند هذه الروایة مع ورود روایات دلّت علی حسن حاله، مضافاً إلی وقوعه فی طریق تفسیر القمی.

و مثلها روایات اخری مرویة بطریق عبد الرحیم «۲».

و دلّ علی ذلک صحیح موسی بن القاسم البجلی رواه محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن موسی عن موسی البجلی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «کان أمیر المؤمنین علیه السلام إذا ورد علیه ما لیس فی کتاب و لا سنة نبیه، فیرجُمُه، فتصیب ذلک، و هی من المعضِلات» «۳».

و جاء فی متن السند موسی الحلبی؛ و لکنه غلط و الصحیح البجلی؛ حیث لم یعهد موسی الملقب بالحلبی فی الرواة. و أما موسی بن القاسم البجلی فهو

---

(۱) بصائر الدرجات/ لمحمد بن الحسن الصفار: ص ۴۰۹، ح ۴.

(۲) المصدر المزبور: ص ۴۱۰- ۴۰۹.

(۳) بصائر الدرجات: ص ۴۱۰، ح ۷.

من اجلّاء الرواة و صاحب الکتب. و روی محمد بن الحسن الصفار کتبه کما صرح به النجاشی و الشیخ «۱».

هذه الطائفة من النصوص لا إشکال فی دلالتها علی مشروعیة القرعة و لزوم العمل بها فی کل معضل؛ نظراً إلی عموم التعلیل الوارد فی ذیلها بقوله علیه السلام:

«و هی من المعضلات». و هی تشمل بعمومها و إطلاقها کلّ مورد اشتبه الحقوق، و اشکل إخراج سهم المحق و لم یمکن تعیینه بتنصیف أو تراضٍ علی تعدیل السهام أو مصالحة و نحو ذلک. و تدل علی مشروعیة القرعة فی هذه الموارد. و ذلک لصدق المشکل و تحقق موضوع القرعة بذلک.

و یدل علی أماریة القرعة بدلالة قوله: «فیرجمه فتصیب ذلک» أی فیقترع فتصیب الواقع. فی نظیر صحیحة محمد بن حکیم فی الدلالة. و قد یشکل علی عمومیة قاعدة القرعة و العمل بعموم النصوص الواردة فیها، بلزوم تخصیص الأکثر من ذلک؛ إذ ربّ مشکل و مشتبه و ملتبس و مجهول لم یلتزم الأصحاب بالقرعة فیه.

و الجواب: أنّ عموم «کل مجهول» لا- بد من تفسیره بمجهول لم یرد فیه کتاب و لم تجر فیه سنة فصار من المعضلات کما صرّح بذلک فی معتبرة عبد الرحیم و صحیح موسی البجلی، و قد تقدّم ذکرهما آنفاً.

سیرة العقلاء

اشارة

و أما سیرة العقلاء، فلا إشکال فی استقرار سیرتهم علی الاقتراع فی الامور المشکلة التی لا سبیل للعقل و القانون إلی حلّها، و لا یوجد سایر الامور المرجّحة لحلّ المشکلة و التخلص

---

(۱) راجع معجم رجال الخوئی: ج ۲۰، ص ۷۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۳

من العویصة فی موارد اشتباه الحقوق.

کما أشار إلیه السید الامام قدس سره بقوله: «و محصّل الکلام: أنّه لا إشکال فی بناءِ العقلاء علی العمل بالقرعة فی موارد تزاحم الحقوق، مع عدم الترجیح عندهم...

و بالجملة: القرعة لدی العقلاء أحد طرق فصل الخصومة، لکن فی مورد لا یکون ترجیحٌ فی البین و لا طریق لاحراز الواقع» «۱».

و أما الاستدلال بقصة یونس النبی صلی الله علیه و آله المحکیة فی القرآن لإثبات جریان سیرة العقلاء فی القرعة، کما عن السید الامام الراحل قدس سره «۲»، فیمکن المناقشة فیه بأن أصحاب السفینة لعلّهم کانوا متشرعین ببعض الأدیان السالفة. فان احتمال ذلک یهدم أساس الاستدلال المزبور. و کذا قضیة تکفّل مریم علیها السلام و مقارعة بنی یعقوب و عبد المطلّب. فکلّ ذلک یحتمل کونه من أحکام الأدیان السالفة.

---

(۱) الرسائل: ج ۱، ص ۳۴۶.

(۲) حیث قال: و یشهد لما ذکرنا مضافاً إلی وضوحه: قضیة مساهمة أصحاب السفینة التی فیها یونس فعلی نقل کانت المقارعة من قبیل الأوّل و العثور علی العبد الآبق و علی نقل کانت من قبیل الثانی لأنّهم أشرفوا علی الغرق فرأوا طرح واحد منهم لنجاة الباقین و هذا أقرب إلی الاعتبار، و معلوم أن مساهمتهم لم تکن لدلیل الشرعی بل لبناء عملی عقلائی بعد عدم الترجیح بینهم بنظرهم، و قضیة مساهمة أحبار بیت المقدس لتکفّل مریم علیها السلام کما أخبر بها اللّه تعالی إذ قال: و ما کنت لدیهم إذ یلقون اقلامهم أیّهم یکفّل مریم و ما کنت لدیهم إذ یختصمون، تدل علی أنّ العقلاء بحسب ارتکازهم یتشبثون بالقرعة عند الاختصام و عدم الترجیح، و هذه من قبیل الثانی کما أنّ غالب المقارعات العقلائیة لعلها من هذا القبیل کالمقارعات المتداولة فی هذا العصر.

و کذا یشهد لتعارفها قضیة مقارعة بنی یعقوب و مقارعة رسول اللّه قریشاً فی بناء البیت، بل مقارعته بین نساءه، فان الظاهر أنّها کانت من جهة الأمر العقلائی لا الحکم الشرعی./ الرسائل: ج ۱، ص ۳۴۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۴

و العمدة فی إثبات السیرة جریانها بین العقلاء فی زماننا هذا، و استقرار سیرتهم علی ذلک. و لا دلیل علی عدم وجودها فی زمان المعصومین صلی الله علیه و آله. بل الشواهد الروائیة تثبت إمضاؤها.

و لکن الالتزام بکون سیرة العقلاء دلیلًا مستقلًا علی مشروعیة القرعة مشکلٌ.

و ذلک لأنّه یستفاد من النصوص المعتبرة الواردة فی القرعة أولًا:

طریقیتها إلی الواقع، بل إصابتها إلیه دائماً مع تحقق شرائطها المستفادة من النصوص.

و ثانیاً: اشتراط تفویض الأمر إلی اللّه فی أماریة القرعة و إصابتها إلی الواقع و خروج سهم المحق بها، بل یستفاد اعتبار ذلک فی أصل مشروعیتها؛ بمعنی أن أراده اللّه تعالی لم تتعلق باراءة الواقع و إخراج سهم المحق بالقرعة فیما إذا لم یفوّض المتقارعون أمرهم اللّه و

لم ینقطعوا إلی ساحته تعالی.

و لکن شیءٌ من هاتین الخصوصیتین لیس داخلًا فی مجری سیرة العقلاء؛ حیث إنّ سیرتهم إنّما جرت علی القرعة لأجل تعیین المشتبه و حلّ المشکل ظاهراً؛ نظراً إلی عدم افادتها الظن بالواقع و عدم طریقیة ذاتیة لها إلی الواقع؛ حتی یعاملوا معها معاملة الطریق إلی الواقع و الکاشف عنه.

کما أنّ تفویض الأمر إلی اللّه لیس داخلًا فی مجری السیرة العقلائیة الجاریة فی القرعة؛ حیث لا یرون لذلک دخلًا و لا اعتباراً فی القرعة.

و علیه فما جرت علیه سیرة العقلاء فی باب القرعة لیس مورد امضاء الشارع، بل إنّما دلّت النصوص علی مشروعیة القرعة علی نحو آخر مقید بقید خاص، أعنی به طریقیتها إلی الواقع و الاصابة إلی الحق بشرط تفویض الأمر

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۵

إلی اللّه تعالی.

و علیه فلیست السیرة العقلائیة الجاریة فی باب القرعة ممضاةً للشارع علی ما هی علیها من الخصوصیة، بل یستفاد من نصوص القرعة تخطئتها.

فتحصّل من ذلک عدم کون السیرة العقلائیة الجاریة فی القرعة دلیلًا مستقلًا فی المقام؛ لأنّ القرعة الشرعیة غیر القرعة العقلائیة، و إن لم تصل إلی حدّ الحقیقة الشرعیة.

إزاحة شبهةٍ من سیرة المتشرعة

قد یقال: إنّه لم یُر فی مورد من الموارد المنصوصة المفتی بها من موارد القرعة أن یقترع الفقهاءُ فیها و یکتفوا بها. و لم یسمع فی مورد أن یحکم قاض من قضاتنا باستناد القرعة فی زماننا.

بل فی ارتکاز المتشرعة لیست القرعة فی مورد من هذه الموارد بعنوان دلیل شرعی قابل للاحتجاج. و لأجل ذلک قد یناقش فی أصل حجیة القرعة.

و الجواب: أنّ النصوص المعتبرة المتظافرة قد دلّت علی اعتبار القرعة و مشروعیتها، و أفتی فقهاؤنا بها و لم یعرضوا عن العمل بنصوصها فی مقام الفتوی، بل اتفاق فقهاء الشیعة الامامیة علی وجوب العمل بالقرعة فی مواردها، من القطعیات و المسلّمات، و غیر قابل للانکار.

و مع اتفاق نصوص الکتاب و السنة و فتاوی الأصحاب علی مشروعیة القرعة، لا یضرّ باعتبارها عدم التزام المؤمنین و المتشرعین بالعمل بها. و لا سیّما أنّ فقهاء زمان الغیبة لم یکونوا مبسوطی الأیدی فی إجراء الأحکام و رفع الخصومات حتی یمکن إحراز اتصال السیرة المدّعاة بزمن المعصومین علیهم السلام.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۶

و أما قضاتنا المعاصرین و متشرعی عصرنا، لا ربط لعملهم بالسیرة الکاشفة عن نظر الشارع؛ لعدم ملازمةٍ بینهما؛ حیث لا طریق لنا إلی إحراز اتصالها بزمان الشارع.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۵۷

«شرائط القرعة»

اشارة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٢۵٨

١- هل يعتبر تفويض الأمر إلى اللّه فى القرعة.

٢- هل يشترط كون الاقتراع بيد الامام عليه السلام أو نائبه؟

إنّ من أهمّ شرائط جريان القرعة ثبوت واقع لموردها؛ بأن عُلم وجود حق معيّن فى الواقع، و لكن لم يعلم بعينه، فالقرعة إنّما تكشف عن ذلك الواقع المعلوم إجمالًا و تعيّنه. فلا تجرى فيما لا واقع له كما لو طلق الزوج إحدى زوجاته و لم يقصد واحدة منهنّ بعينها أو أعتق المولى أحد عبيده كذلك، فلا تجرى حينئذٍ قاعدة القرعة لتعيين الزوجة المطلقة أو العبد المعتق. كما أشار إلى ذلك السيد الخوئى بقوله:

«إنّ المستفاد من أدلّة القرعة اختصاصها بموارد اشتباه الواقع، بأن يكون له تعين. و اشتبه على المكلّف، كما فى المثال الذى ذكرناه. و يدل عليه قوله عليه السلام:

ليس من قوم فوّضوا أمرهم إلى اللّه، ثمّ اقترعوا إلّا خرج سهم المحق و قوله عليه السلام فى ذيل رواية بعد قول الراوى: إنّ القرعة تخطى و تصيب، كلما حكم اللّه به فليس بمخطئ.

فلا يرجع إلى القرعة فى مورد لا تعين له فى الواقع أيضاً، كما إذا أطلق أحد إحدى زوجاته بلا قصد التعيين. بأن يقول إحدى زوجاتى طالق، فعلى القول بصحة هذا الطلاق لا يمكن الرجوع إلى القرعة، لتعيين المطلقة. هذا إذا لم يرد نص خاص. و إلّا فلا مانع من الرجوع إلى القرعة، و إن كان المورد مما ليس له تعيين واقعى كما ورد النص- فى رجل قال: أوّل مملوك أملكه فهو حر، فورث ثلاثة- أنّه يقرع بينهم. فمن أصابه القرعة أعتق» «١».

و لكن كلام هذا العَلَم قد ينقض بصحيح الحلبى عن أبى عبد اللّه عليه السلام فى رجل

---

(١) مصباح الاصول: ج ٣، ص ٣۴٣.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٢۵٩

قال: «أوّل مملوك أملكه فهو حرّ، فورث سبعة جميعاً. قال عليه السلام: يقرع بينهم و يعتق الذى خرج سهمه» «١»؛ نظراً إلى أنّ الرجل ملك العبيد كلّهم فى آن واحد و بسبب واحد، فلا أوّل بين العبيد المملوكين فى الواقع فى مفروض الرواية مع أنّها دلّت على تعيين الأوّل بالقرعة.

و لكن يمكن الجواب عن ذلك بأنّ فى مورد هذه الرواية بعد صحة شراء العبيد و تحقق الملاك يثبت حق العتق لأحدهم فى الواقع و إن لم يعلم المستحق للعتق واقعاً. و هذا بخلاف ما لو لم يكن فى الواقع شيئاً. كمثل قوله: «إحدى زوجتى طالق»؛ حيث لم يتحقق هناك أصل الطلاق، حتى يعيّن الطلاق منهنّ.

هل يعتبر تفويض الأمر إلى اللّه فى القرعة و هل يعتبر فى القرعة تفويض الأمر إلى اللّه تعالى أم لا؟

يظهر من نصوص المقام اعتبار تفويض الأمر إلى اللّه فى القرعة بتوطين النفس على تسليم أمر اللّه و قبول ما خرج بالقرعة معتقداً بأنه حكم اللّه تعالى. فلو كان الاقتراع لداعى آخر كالتجربة أو دواعى مادّية- من دون توكيل و لا تفويض إلى اللّه تعالى- لا ينكشف بها الواقع. و الدليل على ذلك تعليق خروج سهم المحق على تفويض الأمر إلى اللّه فى صحيح أبى بصير و جميل «٢».

و مما دلّ على ذلك جواب زرارة عن سؤال طيّار فى صحيح جميل قال: «قال الطيّار لزرارة ما تقول فى المساهمة أ ليس حقاً؟ قال: زرارة: بلى هى حق، فقال الطيّار:

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم: ح ۱۵.

(۲) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۴ و ۶.

أ لیس قد ورد أنّه یخرج سهم المحق؟ قال: بلی، قال: فتعال حتی ادّعی أنا و أنت شیئاً ثمّ نساهم علیه و ننظر هکذا هو؟ فقال له زرارة: إنّما جاء الحدیث بأنه لیس من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه ثمّ اقترعوا إلّا خرج سهم المحق، فأما علی التجارب فلم یوضع علی التجارب» «۱».

و یدل علی ذلک عدة نصوص معتبرة اخری سبق ذکرها الاستدلال بالنصوص العامة.

وجه الاستدلال بها ظهورها فی تفریع خروج سهم المحق و تعلق إرادة اللّه به علی تفویض الأمر علیه.

و لا سیما بقرینة المقابلة فی قوله: «و أما علی التجارب فلم یوضع » ... أی إنّما وضعت علی ما لیس للتجارب؛ بأن کان الاقتراع لتعیین سهم المحق المتنازع فیه جدّاً بعد تفویض الأمر إلی اللّه.

و قد أجاد السید المراغی فی بیان ذلک؛ حیث قال: «إنّ ظاهر اعتبار تفویض الامر إلی اللّه تعالی فی صحة القرعة بمعنی: أن یوطّن المتقارعون أنفُسهم علی تسلیم ما أمر به اللّه و إطاعته حتّی ینکشف لهم الحق؛ فلو اتفق ذلک منه تجربةً أو من دون التفاتٍ إلی اللّه تعالی بطلب البیان فلا عبرة بذلک.

و یدل علی ذلک قید التفویض المأخوذ فی الروایات، و صرح ببعض ذلک زرارة فی جواب الطیار، کما عرفت» «۲».

و یظهر من المحقق المزبور کون التفویض واجباً تکلیفاً؛ حیث قال: «و الظاهر وجوب هذا التوکل و التفویض علی أهل المقارعة عند تعیّن القرعة

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۴.

(۲) العناوین: ج ۱، ص ۳۷۲.

مقدمةً للواجب» «۱». وجه الاستظهار تعبیره بمقدمة الواجب و لمّا بنی علی وجوب القرعة فی موردها واجباً تکلیفیاً فلا مناص له من الالتزام بکون التفویض أیضاً واجباً تکلیفیاً؛ لوجوب ما لا یتم الواجب إلّا به.

و لکنّه غیر وجیه بل الظاهر کونه واجباً غیریاً وضعیاً؛ حیث یستفاد من النصوص شرطیته للقرعة.

و ذلک لأنّ مقدمة الواجب إنّما تجب تکلیفاً إذا کان ذو المقدمة واجباً تکلیفاً.

و القرعة لیست من الواجبات التکلیفیة حتی تجب مقدمتها تکلیفاً، کما یجب شراء الماء للوضوء إذا توقف علیه الوضوء لإتیان صلاة الفریضة المضیّق وقتها و ذلک لوجوب نفس الوضوء حینئذٍ تکلیفاً.

هل یشترط کون الاقتراع بید الامام علیه السلام أو نائبه؟

قال فی العناوین: «و هل القرعة وظیفة الامام علیه السلام خاصة أو تعمّ کلَّ أحدٍ؟ وجهان» «۲».

و الأقوی جواز القرعة لکل أحد و عدم اختصاصها بالامام علیه السلام بل لا إشکال فی ذلک. و ذلک لانه مقتضی عمومات القرعة فانّ عموماتها- کما ستعرفها- تنفی اعتبار ذلک فی القرعة، بل تنفی اعتبار کل شیءٍ غیر تفویض الأمر إلی اللّه تعالی. و لصراحة بعض النصوص الدالة بالخصوص علی مشروعیة القرعة من غیر الامام علیه السلام.

كصحيحة الفضيل بن يسار عن أبى عبد اللّه عليه السلام: «فى مولود ليس له ما للرجال و لا له ما للنساء، قال عليه السلام: يقرع الامام أو المقرع به يكتب على سهم عبد اللّه و على سهم

---

(۱) المصدر.

(۲) العناوين: ج ۱، ص ۳۶۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۶۲

أمة اللّه ثمّ يقول الامام أو المقرع » «...: ۱».

و صحيحة محمد بن عيسى عن الرجل: «أنّه سئل عن رجل نظر إلى راع نزا على شاة. قال: ان عرفها ذبحها و أحرقها، و إن لم يعرفها قسّمها نصفين ابداً حتى يقع السهم بها فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها» «۲».

و أما مرسلة حماد عن أحدهما عليهما السلام قال: «القرعة لا تكون إلّا للامام عليه السلام»، «۳» ضعيفة بالارسال.

و أما النصوص الخاصّة الواردة فى اقتراع النبى صلى الله عليه و آله و الامام عليه السلام، فانها حاكية عن قضايا واردة فى وقائع و لا تدل على الاختصاص.

فمن هذه النصوص صحيح معاوية بن عمار عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: «إذا وطأ رجلان أو ثلاثة جارية فى طهر واحد، فولدت، فادّعوه جميعاً أقرع الوالى بينهم.

فمن قرع كان الولد ولده و يردُّ قيمة الولد على صاحب الجارية» «۴». حيث قال: «أقرع الوالى بينهم» فان اسناد الاقتراع إلى الوالى بلحاظ كون سؤال الراوى عن مورد النزاع و المخاصمة.

و منها: معتبرة اسماعيل بن مرّار عن يونس قال: «فى رجل كان له عدّة مماليك، فقال: أيّكم علّمنى آية من كتاب اللّه فهو حرّ، فعلّمه واحد منهم ثمّ مات المولى و لم يدر أيهم الذى علمه أنّه قال: يستخرج بالقرعة، قال لا يستخرجه إلّا الامام لأنّ له على القرعة كلاماً و دعاءً لا يعلمه غيره» «۵». و قد عبّرنا عنها بالمعتبرة لعدم ورود

---

(۱) الكافى: ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۲.

(۲) التهذيب: ج ۹، ص ۴۳، ح ۱۸۲.

(۳) التهذيب: ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۲۳.

(۴) الوسائل: ب ۱۳، من أحكام كيفية الحكم، ح ۱۴.

(۵) الوسائل: ب ۳۴، من كتاب العتق، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۶۳

توثيق صريح فى اسماعيل بن مرّار، و إنّما حكما باعتبار ثمانيهٔ، فلو كان فيه قدح و ضعف لبان و ظهر.

هذا، مع اعتماد ابن الوليد على رواياته، مع وقوعه فى أسناد تفسير على ابن إبراهيم.، و إن ناقشنا فى أمارية الأخيرين وحدهما على الوثاقة إلّا أن مجموع هذه القرائن لا إشكال فى كشفها عن وثاقة الرجل و لا أقل من اعتبار رواياته.

بناءً على المبنى المختار، إلّا أنّ الكلام فى دلالتها على اعتبار كون الاقتراع بيد الامام عليه السلام أو نائبه؛ نظراً إلى ما ورد فيه من التعليل؛ حيث إنّ اعتبار دعاءٍ أو كلام خاص فى القرعة لا شاهد له من النص و الفتوى، بل إنّهما متفقان على خلافه و لم يلتزم به أحدٌ فيحمل على الاستحباب؛ نظراً إلى ما قلنا من ظهور العمومات فى نفى اعتبار أىّ شىء- غير تفويض الأمر إلى اللّه تعالى و وقوع المشكل و المعضل- فى مشروعية القرعة، و إلى صراحة بعض النصوص الخاصّة فى مشروعية قرعة غير الامام عليه السلام ممن وقعت

له المشکلة.

بـل إنّ قـوله علیه السـلام: «لیس من قـوم تقـارعوا» فی صـحیح أبی بصـیر، و قوله علیه السـلام «لیس من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه ثمّ اقترعوا » ... فی صحیح جمیل ظاهرٌ فی عدم اختصاص القرعة بالامام علیه السلام و نائبه.

و لا سیما بدلالة قوله علیه السلام: «القرعة سنة»؛ لظهورها لفظ السنة فی الاستحباب عند عدم القرینة علی شمولها للوجوب.

و لا یخفی أنّ للقرعة موارد من العبادات و الحقوق و المعاملات و المخاصمات، سیأتی بیانها فی مجاری القرعة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۶۴

أحکام القرعة

اشارة

۱- هل القرعة لازمة أو جائزة؟.

۲- کیفیة القرعة.

۳- هل القرعة تصلح لإیجاد الحق.

۴- حکم موارد خطاء القرعة.

۵- حکمها مع معارضة سایر الأدلة.

هل القرعة لازمة أو جائزة؟

یقع الکلام تارة: فی أنّ القرعـة هل هی واجبـة تکلیفاً فی الموارد المشـکلة أم لا؟ و اخری: فی وجوب ترتیب الأثر علیها بعـد إعمالها. فالکلام فی مقامین.

أما أصل الاقتراع، فیظهر من السید المراغی وجوبه تکلیفاً فی موارد القرعة و أنه علی نحو العزیمة، لا الرّخصة؛ حیث قال:

«و أما لو کان من المشـکلات، فالأقوی لزوم القرعـة و أنّها عزیمـة؛ لظاهر أغلب ما مرّ من النصوص، فانها قریبة من الصـراحة فی لزوم إعمال القرعة» «۱».

و لکنه خلاـف مقتضـی التحقیق؛ لعـدم دلالـة شـیءٍ من نصوص القرعـة علی وجوبها تکلیفاً؛ بحیث کان الامتناع حراماً و یعاقب علیها الممتنع. و أما توقف حلّ المشکلة علیها، فیمکن حلُّها بالرجوع إلی الحاکم لیجبر الممتنع علیها، فانّ ذلک من شئون ولایة الحاکم. فلو حکم بالقرعة یجب طاعته و یحرم الامتناع عن

---

(۱) العناوین: ج ۱، ص ۳۶۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۶۵

القرعة حینئذٍ؛ لا لأنّها واجبة تکلیفاً، بل لأنّ الامتناع نقض حکم الحاکم و ردّه، و هو حرام بلا إشکال.

و أما ترتیب الأثر علی القرعة بعد إعمالها، فیظهر من السـید المراغی «۱» أنّ وجوبه تابعٌ لوجوب نفس القرعة. فجعل المقام الثانی تابعاً فی الحکم للمقام الأوّل.

و فیه أیضـاً: أنّ ظـاهر إطلاقـات القرعـة وجوب العمـل بها و حرمـة مخالفتها فی مطلق موارد مشـروعیتها. فکل مورد کانت القرعـة فیه مشـروعة، فـاقتُرِع، یجب العمـل بهـا و ترتیب الأثر علیها. و الوجه فی ذلک دلالـة صـحاح أبی بصـیر و جمیل و محمـد بن حکیم علی

خروج سهم المحق بارادهٔ اللّه تعالی و حکمه و أنّ ما خرج بحکم اللّه تعالی غیر مخطئ. و علیه فلا إشکال فی کون مخالفهٔ القرعهٔ مخالفهٔ حکم اللّه تعالی. و لا ریب فی حرمهٔ مخالفهٔ حکم اللّه و وجوب موافقته.

فاتضح بذلک عدم إناطهٔ وجوب ترتیب الأثر علی القرعهٔ و حرمهٔ مخالفتها بوجوب أصل الاقتراع تکلیفاً، بل إنّما هو تابع لأصل مشروعیتها.

کیفیهٔ القرعهٔ

و لا یخفی أنّه لم ترد کیفیهٔ القرعهٔ فی نصٍّ خاصٍّ، إلّا نصوص الاستخارهٔ بالبنادق و الرقاع و المساهمهٔ. و هذه الروایات متظافرهٔ و سیأتی ذکر هذه النصوص مفصّلًا فی تحقیق الاستخارهٔ. و قد جاءت کیفیتها أیضاً فی کلمات الفقهاء، کما ذکرها فی الجواهر «۲».

و المعیار مراعاهٔ عدم مداخلهٔ إرادهٔ البشر و علمه فی تعیین المشتبه. و

---

(۱) العناوین: ج ۱، ص ۳۷۰.

(۲) جواهر الکلام: ج ۴۰، ص ۳۴۴- ۳۴۷.

مراعاهٔ الستر و تعدیل السهام و تفویض الأمر إلی اللّه و التعیین بالاقتراع فقط، من غیر اطلاع أحد علی المکتوب فی الأوراق أو سایر الخصوصیات قبل الاخراج.

و قال فی الجواهر فی بیان کیفیهٔ القرعهٔ فی القسمهٔ: «بأن یُکتب أسماءُ الشرکاء أو السهام، کلٌّ فی رقعهٔ و تصان و یؤمر من لم یطّلع علی الحال باخراج إحداها علی اسم أحد المتقاسمین أو أحد السهام، هذا إن اتفقت السهام قدراً. و لو اختلفت، قسّم علی أقل السهام، و جعل لها أول یعیّنه المتقاسمون، و إلّا الحاکم و تکتب أسماؤهم، لا أسماء السهام؛ حذراً من التفریق، فمن خرج اسمه أولًا أخذ من الأوّل، و اکمل نصیبه منها علی الترتیب، ثمّ یخرج الثانی إن کانوا أکثر من اثنین، و هکذا». «۱»

و أنت تری أنّه لم یستند فی کیفیهٔ القرعهٔ إلی نصّ أو إجماع أو دلیل آخر.

و لکن وردت فی الاستخارهٔ بالرقاع و البنادق و المساهمهٔ نصوص قد بیّن فیها الامام علیه السلام کیفیهٔ هذه الاستخارات بما یکون من قبیل القرعهٔ فی ماهیته و کیفیته.

و سیأتی بیان هذه النصوص فی الرسالهٔ التی أفردناها فی الاستخارهٔ عقیب مباحث القرعهٔ.

و قال فی المسالک- فی ذیل کلام المحقق فی بیان کیفیهٔ القرعهٔ- ما لفظه: «و ما ذکره من کتبهٔ الأسماء و السهام و وضعه فی بندقهٔ من طین و نحوه، هو المشهور فی استعمال الفقهاء، و لکن لا یتعیّن. فلو جعلها بالأقلام و الحصی و الورق و ما جری مجراها مع مراعاهٔ الستر، کفی». «۲»

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۲۶، ص ۳۰۹.

(۲) مسالک الأفهام: ج ۱۴، ص ۴۱.

و قال فی الجواهر- بعد نقل کلام صاحب الشرائع فی کیفیهٔ القسمهٔ-: «و الظاهر عدم وجوب خصوص کتابهٔ الرقاع و عدم الصون فی ساتر، بل و عدم وجوب کون المأمور مکلفاً، بل و غیر ذلک من القیود المزبورهٔ؛ إذ المراد حصول التعیین من غیر اختیارهما أو وکیلهما، بل یفوضان أمره إلی اللّه تعالی و یفعلان ما یفیده و إن کان الأولی الاقتصار علی المأثور و المعهود». «۱»

و لیس مراده من المأثور ورود کیفیهٔ خاصهٔ فی روایهٔ بل مراده الکیفیهٔ المأثورهٔ فی فتاوی الأصحاب.
و حاصل الکلام: أنّ المعیار فی کیفیهٔ القرعهٔ مراعاهٔ الستر فی کتابهٔ السهام و الأسماء و الرُّقَع المکتوبهٔ و کذا فی إخراجها. و لا ریب فی أولویهٔ ما هو أدقّ رعایهٔ و أقل کلفهٔ و أخصر طریقاً من الطرق المذکورهٔ، کما یستفاد ذلک من کلمات الشهید «۲» و غیره من فحول المحققین.

هل القرعهٔ تصلح لإیجاد الحق

و مما ینبغی البحث عنه فی بیان مفاد نصوص القرعهٔ، أنها تفید تعیین حق المستحق الواقعی و إخراج سهمه فی موارد الاشتباه و التردّد بمشیهٔ اللّه تعالی و إرادته. و من هنا یمکن استفادهٔ أماریتها؛ حیث أنّها طریق إلی الواقع و کاشفهٔ عنه.
کما أشار إلی ذلک فی الجواهر بقوله: «و القرعهٔ لاستخراج خصوص ما لکل منها من المصداق المتردد واقعاً، فتکشف حینئذٍ عن کون حقّه فی الواقع ذلک، و لو لسبق علم اللّه تعالی بوقوعها علیه، و لا یحتاج بعد إلی عموم، أو عقد

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۴۰، ص ۳۴۴- ۳۴۵.

(۲) المصدر.

آخر یقتضی الملک أو اللزوم فتأمل جیّداً فانّه دقیق نافع» «۱».
و أما أنّها هل تصلح لإیجاد الحق بعد ما لم یکن ثابتاً لأحد قبل الاقتراع؟ أم لا، بل إنّما تختص بموارد تعیین الحق المشتبه و تمییزه بعد ما کان ثابتاً واقعاً و فی علم اللّه لأحد المتنازعین قبل الاقتراع؟
ظاهر الکلام المزبور من صاحب الجواهر الثانی؛ حیث یستفاد من کلامه أنّ شأن القرعهٔ تعیین الحق الثابت لأحد المتنازعین واقعاً لو لا القرعهٔ.
و یستفاد ذلک من بعض نصوص المقام؛ نظراً إلی دلالهٔ قوله علیه السلام: «إلّا خرج سهم المحق» فی صحیح أبی بصیر و جمیل «۲».
وجه الدلالهٔ أنّه لو لم یکن حقاً ثابتاً لمحقٍّ قبل القرعهٔ، لا یصح التعبیر بخروج سهم بالقرعهٔ. فان خروج الشیء فرع ثبوته فی موطنه قبل آن الخروج.
و علیه فلیست القرعهٔ مشرّعهً لإیجاد حق لم یکن ثابتاً فی الواقع لمحقٍّ قبلها، کما فی بعض أنحاءِ الاقتراعات من جانب بعض البنوک لتعیین الجوائز. و بناءً علی هذا الأساس فلا یترتب علیها أحکامها، من الملکیهٔ و اللزوم و عدم جواز الاقالهٔ و غیر ذلک.

حکم موارد خطاء القرعهٔ

و أما فی موارد العلم بخطإ القرعهٔ کما لو عَلِم من له الحق واقعاً أنّ القرعهٔ أخطأ، فلا إشکال فی وجوب تبعیتها.
و مقتضی التحقیق فی المقام عدم وقوع الخطاء فی القرعهٔ؛ نظراً إلی دلالهٔ

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۲۶، ص ۳۱۲.

(۲) الوسائل: ب ۱۳ من کیفیهٔ الحکم ح ۶ و ۴.

النص علی ذلک، کیف و قد أخبرنا الامام المعصوم بأنها لا تُخطِئ؟!

و علی فرض عـدم تطـابق القرعـة مع الحق المعلوم عنـد صـاحبه. فلاـ منـاص من الاـلتزام بأن ما یظن صاحب الحق أنّه حقه غیر مطابق للواقع الثابت فی علم اللّه، فلعلّه اشتراه ممن اشتراه من غاصب کما فی موارد الایادی الغاصبة و لکنه لا یعلم بذلک، بل إنّما اشتراه من البائع معتقداً بأنه ملکه، فتکشف الواقع حینئذٍ عن الواقع الثابت عند اللّه المستور عن الناس.

أو یکون هناک اختلال فی نیـة المتقارعین؛ بأن اقترعوا علی التجارب أو لدواعی اخری من غیر تفویض الأمر إلی اللّه، کما عرفت فی صحیحة جمیل مما جری بین الطیّار و بین زرارة من المباحثة فی ذلک «۱».

و لکن الـذی یقتضـیه التحقیـق: أنّ ظـاهر قوله علیه السـلام: «إلّا خرج سـهم المحق» و «فلیس بمخطئٍ» إصابـة القرعـة للواقع فی الحق المشـتبه بین المتنـازعین، و أنّه لا یخرج بالقرعـة إلّا سـهم المحق واقعاً، کما قلنا آنفاً. و علی فرض خطأه فی مورد کما لو علم المالک الواقعی بأن سـهمه خرج باسم غیره بالقرعة فالتوجیه الصـحیح أنّ ذلک الحق إنّما یستحقه ذلک الغیر واقعاً و أنّه مستحقه الواقعی فی علم اللّه. و الوجه فی ذلک دلالة قوله علیه السـلام: «کل ما حَکَم اللّه به فلیس بمخطئٍ» علی دوران الواقع فی موارد القرعة مدار حکم اللّه تعالی، لا الواقع الخارجی الثابت قبل القرعة.

و قد أجاد فی العناوین فی بیان ذلک؛ حیث قال: «و من هنا ظهر أنّ القرعة کما تکون کاشـفة تکون مثبتةً. یحتملهما روایة ابن حکیم، حیث قال: إنّ القرعة تخطئ و تصیب؟ فقال علیه السلام: کل ما حکم اللّه به فلیس بمخطئٍ.

---

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۴.

و المراد علی الکشف أنّ مـا حکم اللّه به مبیِّن للواقع قطعـاً و لاـ یکون مخالفـاً للواقع. و علی الاثبـات یکون معنـاه ما حکم اللّه به فهو الصواب. فیکون جعلًا للحکم ابتـداءً. فالفرض أنّ القرعـة لیس بمخطئٍ، بل إمّا کاشف عن الواقع لو کان أحـدهما معیّناً فی الواقع، أو مثبت ابتداءً، لو لم یکن کذلک، و کلاهما متّبع.

نعم، هل یسـتفاد منه أنّ صورة تعیّن الواقع لو أخرجت القرعـة خلافه یتّبع فیکون کالجعل الابتدائی، أولًا، بل الظاهر أنّ القرعة فی هذا المقام لا تخرج إلّا الواقع؟ وجهان.

و الظاهر من قرینـة السؤال: الثانی، لأنّ غرض السائل من الإصابة و الخطأ إبراز الواقع و عدمه، لا أنّه لو فرض حکم اللّه بخلاف ما کان معیّناً قبل القرعة فی الواقع لکان هذا خطأً، فیکون قوله علیه السلام: لیس بمخطئٍ، أنّه لا یقع کذلک، بل لا یخرج إلّا نفس الواقع.

مع احتمـال أن یقـال: إنّ المراد فی الجواب تنبیه السائل علی أنّ إصابـة الواقع و العـدم لا دخل له فی الخطأ و الصواب، بل المیزان فی الصواب و الخطأ حکم اللّه، فکل ما حکم اللّه به هو الصواب، و لا دخل لکون شـیء معیّناً فی نظرنا فی ذلک فتأمل. و یصیر الحاصل: أنّ حکم اللّه یکشف عن تعیّن خلافه» «۱».

حکمها مع معارضة سایر الأدلّة

قـد عرفت أنّ القرعـة إنّما جُعلت لکل أمر مشـکل لا مناص منها. و علیه فاذا کانت المشـکلة قابلـة للارتفاع بقیام أمارة کخبر الثقـة أو البینة و نحوهما، لا تصل النوبة إلی القرعة.

و أما الاصول الجاریة فی موارد الشبهات الحکمیة التکلیفیة أو الوضعیة

---

(۱) العناوین: ج ۱، ص ۳۶۴- ۳۶۳.

فلا مساس لها بالقرعة حتى تقع المعارضة بينهما؛ نظراً إلى اختصاص القرعة بالشبهات الموضوعية المقرونة بالعلم الاجمالى؛ بمعنى الشبهات المحصورة و غير المحصورة من موارد الاشتباه فى الموضوعات الخارجية من الحقوق و غيرها.

و أما الشبهات الموضوعية الراجعة إلى الشبهة فى الأحكام الوضعية، كالطهارة و النجاسة و الشرطية و المانعية، و نحو ذلك فمرجعها إلى الاصول الجارية فيها.

نعم قد يتفق التعارض بين مقتضى القرعة و بين مقتضى الاصل الجارى فى مثل الملكية و النجاسة و الطهارة و نحوه كموارد اشتباه الغنم الموطوءة و المال المردّد بين جماعةٍ. ففى هذه الموارد تحكّم نصوص القرعة لأنها موضع النص، و لكن لا بد من الاقتصار بمواردها و لا يمكن التعدى عنها؛ اقتصاراً فيما خالف القاعدة على موضع النص. و قد بحثنا عن هذه القاعدة فى محلها من علم الاصول فى المجلد الرابع من كتابنا «بدائع البحوث». و أما كون القرعة أمارة و معارضها أصلًا، لا ينافى تقديم الاصل بل تقدمُه طبعاً، بل وروده على القرعة؛ لما يستفاد من أدلّة القرعة من اختصاص أماريتها بموارد الاشكال فاذا ارتفع المشكل، لا موضوع للقرعة.

تطبيقها على محل الكلام أنّ قاعدة الطهارة و أصالة العدم أو الاستصحاب ربما تقتضيان خلاف ما خرج بالقرعة. فيكون مؤدّى القرعة فى مثل هذه الموارد خلاف مقتضى القاعدة. فلا يمكن التعدى حينئذٍ عن مورد النص الدال على مشروعية القرعة فيه بالخصوص إلى غيره من مجارى تلك القاعدة الأوّلية.

و قد أجاد فى بيان ذلك السيد الخوئى قدس سره؛ حيث قال:

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۲

«و الذى يستفاد من مجموع الروايات الواردة فى القرعة و مواردها أنّها جعلت فى كل مورد لا يعلم حكمه الواقعى و لا الظاهرى. و هذا المعنى هو المراد من لفظ المشكل فى قولهم: إنّ القرعة لكل أمر مشكل. و إن لم نعثر على رواية بهذا اللفظ، و هو المراد أيضاً من لفظ المشكل المذكور فى متن الكتب الفقهية، فان المراد- من قولهم: هو مشكل أو فيه إشكال- عدم العلم بالحكم الواقعى، و عدم الاطمئنان بالحكم الظاهرى لجهة من الجهات، لا عدم العلم الاطمئنان بالحكم الواقعى فقط، إذ الاشكال بهذا المعنى موجود فى جميع الاحكام الفقهية، سوى القطعيات.

و بالجملة، مورد القرعة- نظراً إلى مورد الروايات الواردة فيها- هو اشتباه الحكم الواقعى و الظاهرى، فالمراد من المجهول فى قوله عليه السلام فى رواية: كل مجهول ففيه القرعة. هو المجهول المطلق أى المجهول من حيث الحكم الواقعى و الظاهرى.

و ظهر بما ذكرناه أنّه يقدم الاستصحاب على القرعة تقدم الوارد على المورود، إذ بالاستصحاب محرز الحكم الظاهرى، فلا يبقى للقرعة موضوع بعد كون موضوعه الجهل بالحكم الواقعى و الظاهرى على ما ذكرناه، بل يقدم على القرعة أدنى أصل من الاصول كأصالة الطهارة و أصالة الحل و غيرهما مما ليس له نظر إلى الواقع، بل يعين الوظيفة الفعلية فى ظرف الشك فى الواقع، إذ بعد تعيين الوظيفة الظاهرية تنتفى القرعة بانتفاء موضوعه.

و ظهر بما ذكرناه أيضاً أنّه لا أساس لما هو المعروف فى ألسنتهم: من أنّ أدلّة القرعة قد تخصصت فى موارد كثيرة. و كثرة التخصيص صارت موجبة لوهنها، فلا يمكن الأخذ بها فى موارد انجبار ضعفها بعمل الاصحاب فيها. و ذلك، لأنّ الموارد التى لم يعمل فيها بالقرعة إنّما هو لعدم اشتباه الحكم الظاهرى

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۳

فيها لجريان قاعدة من القواعد الظاهرية، لا لأجل تخصيص أدلّة القرعة، فلم تثبت كثرة التخصيص فيها الموجبة لوهنها.

نعم قد يعمل بالقرعة فى بعض الموارد مع جريان القاعدة الظاهرية، للنص الخاص الوارد فيه، كما إذا اشتبه غنم موطوءٌ فى قطيع، فانّه ورد نص دال على أنّه بنصف القطيع و يقرع، ثمّ يجعل نصفين و يقرع و هكذا إلى أن يعين الموطوء، فيجتنب عنه دون الباقى. و لو لا النص الخاص، لكان مقتضى القاعدة هو الاحتياط و الاجتناب عن الجميع» «۱».

كما أنّ قاعدة العدل و الانصاف محكّمة- فى موارد جريانها- على القرعة؛ نظراً إلى ارتفاع المشكلة بجريانها، إلّا فيما ورد النص فيه بالقرعة بالخصوص.

فيجب العمل فيه بالقرعة. و لكنّه لما كان حينئذٍ خلاف مقتضى القاعدة، يجب الاقتصار فيما خالف القاعدة على موضع النص.

---

(۱) مصباح الاصول: ج ۳، ص ۳۴۱- ۳۴۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۴

«مجارى القاعدة»

اشارة

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۵

۱- عدم اختصاصها بالتنازع فى الحقوق.

۲- كلام السيد الامام الراحل قدس سره و نقده.

۳- الموارد المنصوصة بالخصوص.

۴- مقتضى التحقيق فى ضابطة جريان القرعة.

قاعدة القرعة إنّما تجرى فى الشبهات الموضوعية؛ بمعنى موارد الاشتباه فى الموضوعات الخارجية المقرونة بالعلم الاجمالى التى لا يمكن فيها رفع الاشتباه و حلّ المعضل بنصّ من الكتاب و السنة. و هذه هى الضابطة الكلية فى جريان قاعدة القرعة. و يستفاد ذلك من مجموع النصوص الواردة فى القرعة.

و أما الشبهات الحكمية و كذا الموضوعية الراجعة إلى الشبهة فى الأحكام الوضعية كالطهارة و النجاسة و الملكية و الشرطية و المانعية و نحوها، فانّ المحكّم فيها الاصول، كأصالة الطهارة و أصالة عدم التذكية و أصالة عدم الانتقال و نحو ذلك ما لم ينجر إلى المخالفة القطعية، و إلّا فلا بد من الاحتياط فى الشبهات المحصورة و لو بالاجتناب عن بعض الأطراف، إلّا فى موارد ورد النصّ الخاص فيها بالقرعة.

و لمّا كانت القرعة فى مجارى الاصول الشرعية خلاف مقتضى القاعدة، فلا بد فى جريانها من الاقتصار على موضع النص. و كذا فى موارد جريان الأمارات الشرعية و العقلية و العقلائية، حتى مثل قاعدة العدل و الانصاف، لو بنينا على حجيتها، كما هو الحق. و قد بحثنا عنها مفصّلًا فى المجلّد الأوّل من كتابنا «مبانى الفقه الفعّال».

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۷۶

و أما ما ورد فى بعض النصوص المعتبرة، «۱» من جريان سيرة أمير المؤمنين عليه السلام على القرعة فى كلّ أمرٍ لم يرد فيه كتابٌ و لا سنّةٌ، فالمقصود ما يعمّ أدلّة الأمارات و الاصول؛ بمعنى عدم ورود نصٍّ من الكتاب و السنة و لا الاجماع فى ذلك المورد بالخصوص، بلا فرق بين أدلّة الأمارات كخبر العدل و البيّنة، و بين أدلّة الاصول كقاعدة الطهارة و الاستصحاب و نحو ذلك.

و التعبير الوارد فى هذه النصوص بيان للأمر المشكل و الملتبس المذكور فى ساير نصوص الباب موضوعاً للقرعة، كما يشهد لذلك ما ورد فى ذيل هذه النصوص بقوله عليه السلام: «و هى من المعضلات».

و عليه فالضابطة الأوّلية فى باب القرعة اختصاصها بموارد لم يمكن تعيين المشتبه و رفع المشكلة و حلّ المعضل بدلالة نصّ من الكتاب و السنة.

و بناءً علی هـذا الأساس فلو أمکن فی مورد رفع الاشـتباه و حل المعضل بنصّ من الکتاب و السـنة، فمع ذلک ورد فیه النص بالقرعـة، یکون علی خلاف مقتضـی القاعـدة و یجب فیه الاقتصار علی موضع النص و لا یمکن التعـدی إلی غیره من الموارد الممکن فیها رفع الاشتباه و حلّ المعضل بنص من الکتاب و السنة.

(۱) بصائر الدرجات/ لمحمد بن الحسن الصفار: ص ۴۰۹، ح ۴، و ص ۴۱۰، ح ۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۷۷

عدم اختصاصها بالتنازع فی الحقوق

إنّ مشـروعیة القرعـة لا تختص بموارد التنازع فی الحقوق، کما قـد یستظهر من صـحاح أبی بصـیر و جمیل و معاویـة و الحلبی «۱». و ذلـک لعـدم فرض التنازع فی الأوّلین، و عـدم دلالـة المورد علی الاختصاص فی الأخیرین، و کـذا ما شابهما من النصوص الواردة فی موارد خاصة؛ حیث إنّه لم یرد فی هذه النصوص تعبیر فی کلام الامام علیه السـلام یدل علی اختصاص مشروعیة القرعة بموارد التنازع فی الحقوق، أو بالموارد المذکورة فیها.

و لا ینقض بتفویض الأمر إلی اللّه لعدم کونه من قبیل المورد.

و أما الـدلیل علی التعمیم فعموم عـدّة من الأخبـار الواردة فی القرعـة، کقوله علیه السـلام: «کل مجهول ففیه القرعـة» «۲» فی صحیح محمد بن حکیم. و قوله: «القرعة سـنّة» «۳» فی صـحیح إبراهیم. و قوله علیه السـلام: «فأیّ قضیة أعدل من القرعة إذا فوّضوا أمرهم إلی اللّه عز و جـلّ أ لیس اللّه یقول: فَسٰاهَمَ فَکٰانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ» «۴» فی صـحیح منصـور بن حـازم. و قوله: «و هی من المعضـلات» فی صحیـح موسـی البجلی و معتبرة عبـد الرحیم؛ حیث یفهم منهمـا أنّ موضوع القرعـة وقوع المعضـل، و بما أنّه من مصادیق المعضـلات یجوز فیه القرعة.

و بذلک تدل هذه النصوص علی مشـروعیة القرعة فی کل معضل و مجهول و مشـکل لم یمکن فیه رفع الاشـتباه و حلّ المعضل بنصّ من الکتاب و السنة،

(۱) الوسائل: ب ۱۳، من کیفیة الحکم، ح ۴، ۶، ۱۴، ۵.

(۲) المصدر: ح ۱۱.

(۳) المصدر: ح ۲.

(۴) المصدر: ح ۱۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۷۸

بلا اختصاص بموارد التنازع فی الحقوق.

هذا مع استشهاد الامام فی ذیله بقضیة مساهمة یونس الواردة فی القرآن، مع عدم کونها من قبیل التنازع فی حق. و مثله سایر النصوص المفسّرة للآیة.

کلام السید الإمام الراحل قدس سره و نقده

ثمّ إنّ للسید الامام الراحل کلاماً فی المقام، حاصله: إنّ سیرة العقلاء إنّما جرت علی القرعة فی موارد تزاحم الحقوق مع عدم الترجیح مطلقاً- سواءً کان لها واقع معلوم عند اللّه أم لا- بعنوان أحد طرق فصل الخصومة عند فقدان سایر الطرق.

و إنّ النصوص الواردة فى القرعة كلها ناظرة إلى ذلك واردة فى هذا المورد، لا غيره، إلّا ما ورد فى اشتباه الغنم الموطوءة، فلا بد من التعبّد بمورده. ثمّ وجّه هذا المورد بأنّ التعبّد بالقرعة فى هذا المورد أيضاً يمكن أن يكون لأجل تزاحم حقوق الشياة أو حقوق أربابها.

قال قدس سره: «و محصّل الكلام أنّه لا إشكال فى بناء العقلاء على العمل بالقرعة فى موارد تزاحم الحقوق مع عدم الترجيح عندهم، سواء كان لها واقع معلوم عند اللّه أو لا.

و بالجملة القرعة لدى العقلاء أحد طرق فصل الخصومة، لكن فى مورد لا يكون ترجيح فى البين و لا طريق لإحراز الواقع ...

إلى أن قال: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ المتتبع فى الموارد المتقدّمة التى وردت فيها الأخبار الخاصة و كذا المتأمل فى كلمات الأصحاب فى الموارد التى حكموا بالقرعة يحصل له القطع بأنّ مصبّ القرعة فى الشريعة ليس إلّا ما لدى العقلاء طابق النعل بالنعل. فان الروايات على كثرتها، بل تواترها- باستثناء مورد واحد

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٢٧٩

سيأتى الكلام فيه- إنّما وردت فى موارد تزاحم الحقوق سواء أ كان لها واقع معلوم عند اللّه مجهول لدى الخصمين أو لا...؟

نعم يبقى مورد واحد- هو قضية اشتباه الشاة الموطوءة- مما لا يمكن الالتزام بها فى اشتباهها فلا بد من الالتزام فيه بالتعبد فى المورد الخاص لا يتجاوز منه إلى غيره...

و يمكن أن يقال: إنّ التعبّد فى هذا المورد أيضاً إنّما يكون لأجل تزاحم حقوق الشياة لنجاة البقية كما أشار إليه فى النص بقوله: فان لم يعرفها قسمها نصفين أبداً حتى يقع السهم بها فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها، و فى رواية تحف العقول: فايهما وقع السهم بها ذبحت و احرقت و نجى سائر الغنم و التعبير بنجاة سائرها لعلّه إشارة إلى أنّ هذا المورد أيضاً من قبيل تزاحم حقوق الشياة فى بقاء حياتها. و ربما يحتمل أن يكون مورده من قبيل تزاحم حقوق أرباب الغنم، فان قطيع الاغنام يكون من أرباب متفرقة غالباً فيتزاحم حقوقهم. و بالجملة من تتبع موارد النص و الفتاوى يظهر له أنّ مصب القرعة ليس إلّا ما أشرنا إليه» «١».

هذا، و لكن المناقشة فيه أولًا: بأنّ نصوص القرعة قد دلّت على اعتبار قيد التفويض إلى اللّه و عدم ورود كتاب و لا سنة فى موردها. و هذان القيدان غير معتبرين فى بناء العقلاء. فليست نصوص القرعة إمضاءً لما جرى فى سيرة العقلاء، بل دلّت على تخطئتها.

و ثانياً: بأنّ المستفاد من نصوص القرعة أنّها طريق إلى الواقع، كقوله عليه السلام:

«إلّا خرج سهم المحق» و «ما حكم للّه فليس بمخطئٍ» و «فتصيب» فى النصوص

---

(١) الرسائل/ طبع مطبعة مهر: ج ١، ص ٣٤٨- ٣٤٦.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٢٨٠

الصحيحة المذكورة. و هذا إنّما هو من شأن الأمارات، بل القرعة دائم الاصابة إلى الواقع بارادة اللّه بعد تفويض الأمر إليه تعالى. و ليست القرعة لدى العقلاء كذلك، كما هو واضح.

و ثالثاً: بأنّ عمومات القرعة تنفى اختصاص اعتبارها بموارد تزاحم الحقوق. و وقوع المخاصمة فيها، كما عرفت آنفاً.

الموارد المنصوصة بالخصوص

قد وردت نصوص دلّت على مشروعية القرعة فى موارد خاصة. و جاءَ ذكر بعض هذه الموارد فى كلام الشهيد و إليك نص كلامه. قال:

«كل أمر مجهول فيه القرعة بالنص و لها موارد، منها: بين أئمة الصلاة عند الاستواء فى المرجحات. و بين أولياء الميت فى تجهيزه من

الاستواء. و بین الموتی فی الصلاة و الدفن مع الاستواء فی الأفضلیة، أو عدمها. و بین المزدحمین فی الصف الأوّل مع استوائهم فی الورود، و کذا فی القعود فی المسجد أو المباح، و کذا فی الحیازة، و إحیاء الموات، و فی الدعاوی و الدروس، إلّا أن یکون منهم مضطراً لسفر، أو امرأة. و بین الزوجات فی الأسفار، و فی الابتداء لو سبق الیه زوجتان دفعةً. و بین الموصی بعتقهم، أو المنجز من غیر ترتیب. و عند تعارض البینتین، أو تعارض الدعویین. و لا تستعمل فی العبادات فی غیر ما ذکرناه، و لا الفتاوی، و الأحکام المشتبهة، إجماعاً» «۱».

هذه الموارد- التی ذکرها الشهید- جملة من موارد القرعة.

و إنّ لها موارد اخری أیضاً وردت فیها النصوص الخاصة و لم تُذکر فی

---

(۱) القواعد و الفوائد: ص ۲۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۸۱

کلام الشهید.

و ذلک مثل ما ورد فی تعیین الغنم الموطوءة المشتبهة، کما فی صحیحة محمد بن عیسی: «محمد بن عیسی عن الرجل أنّه سئل عن رجل نظر إلی راع نزا علی شاة، قال علیه السلام: إن عرفها ذبحها و أحرقها، و ان لم یعرفها قسَّمه نصفین أبداً حتی یقع السهم بها، فتذبح و تحرق و قد نجت سائرها» «۱».

و ما ورد فی تعیین المعتق المتردّد بین عدة ممالیک کما فی صحیحة ابن مسلم «۲» و غیره «۳».

و فی تعیین الوارث المشتبه بین صبیین، کما فی صحیحة حریز و موثق ابن مسلم و غیرهما «۴».

و ما ورد منها فی تعیین جنس الخنثی، کصحیح الفضیل و غیرها «۵».

و ما ورد فی تعیین الولد المولود من وطی عدّة فی طهر واحد، کما فی صحاح الحلبی و أبی بصیر و معاویة بن وهب و سلیمان بن خالد و غیرها «۶».

إلی غیر ذلک من النصوص الواردة فی موارد مختلفة. و قد عدّ السید الامام

---

(۱) التهذیب: ج ۹، ص ۴۳، ح ۱۸۲.

(۲) التهذیب: ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۲۱.

(۳) التهذیب: ج ۹، ص ۱۷۱، ح ۴۶.

(۴) التهذیب: ج ۹، ص ۳۶۲، ح ۱۱ و ۱۲ و ص ۳۶۳، ح ۱۸ و ۱۷، و الکافی: ج ۷، ص ۱۳۷، ح ۴.

(۵) الکافی: ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۳ و ۲، و التهذیب: ج ۹، ص ۳۵۶، ح ۷ و ج ۶، ص ۲۳۹، ح ۱۹، و الفقیه: ج ۴، ص ۳۲۹، ح ۵۷۰۵.

(۶) الکافی: ج ۵، ص ۴۹۰، و التهذیب: ج ۶، ص ۲۴۰، ح ۲۶، و ص ۲۳۸، ح ۱۶، و ص ۲۳۹، ح ۲۰، و ج ۹، ص ۳۴۸، ح ۲۳، و ج ۸، ص ۱۶۹، ح ۱۵ و ۱۴، و الفقیه: ج ۳، ص ۹۲، ح ۳۳۹۲، و ص ۹۴، ح ۳۳۹۵، و ۳۳۹۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۲۸۲

الراحل موارد القرعة التی وردت فیها النصوص بالخصوص و أحصاها إلی اثنین و عشرین مورداً. «۱»

مقتضی التحقیق فی ضابطة جریان القرعة

مقتضی التحقیق فی ضابطة جریان القرعة: اختصاصها بموارد الشبهات الموضوعیة المقرونة بالعلم الاجمالی التی لم یمکن فیها حلّ

المشکلة و رفع العویصة بأمارة أو أصل شرعی، کما فی المال المتردد بین شخصین تنازعا فیه.

و علیه فلو کان لأحدهما یدٌ تجری قاعدة الید، أو قامت لأحدهما بینة یتعین العمل بالبینة، أو موارد اشتباه الشیء النجس إذا جرت قاعدة الطهارة أو أصالة عدم التذکیة فی موارد اشتباه المذکّی بالمیتة، أو أصالة الاحتیاط فی الشبهات المحصورة، و نحوها من موارد جریان الأمارات و القواعد و الاصول الشرعیة.

و السر فی ذلک أنّ فی موارد قیام الأمارات و جریان الاصول لمّا ترتفع بها المشکلة لا تصل النوبة إلی القرعة. إلّا أن یرد فیها نص خاص بالقرعة، فحینئذٍ إذا دلّ نصٌّ بالخصوص علی تعیّن القرعة فی مورد، یجب الاقتصار فیه علی موضع النص و لا یجوز التعدی إلی غیره. و ذلک لقاعدة وجوب الاقتصار فیما خالف القاعدة علی موضع النص. و قد بحثنا عن هذه القاعدة مفصّلًا فی المجلّد الثالث من کتابنا «بدائع البحوث»، فراجع.

و قد عرفت أیضاً عدم اختصاصها بباب التنازع فی الحقوق لأعمّیة مفاد نصوصها، کما عرفت.

---

(۱) راجل الرسائل/ للسید الامام: ج ۱، ص ۳۴۵- ۳۴۰.

التطبیقات الفقهیة

اشارة

و قد استدل الفقهاء- من القدماء و المتأخرین- بقاعدة القرعة و نصوصها فی فروع کثیرة من مختلف أبواب الفقه.

فمن هذه الفروع مسألة الاختلاف فی ولد جاریة اشتراها رجلان فواقعاها جمیعاً.

قال أقدم المحدثین و أجلّهم الشیخ الصدوق: «و إذا اشتری رجلان جاریة، فواقعاها جمیعاً فأتت بولد، فانّه یقرع بینهما، فمن أصابته القرعة الحق به الولد، و یغرم نصف قیمة الجاریة لصاحبه» «۱». و نظیره جاءَ فی کلام الشیخ المفید «۲».

و منها: مسألة من أعتق بعض عبیده و لم یعلم من المُعتَق.

قال الفقیه الأقدم الأجلّ الشیخ المفید فی رسالته المسمّاة بالعویص: مسألة اخری: «رجل کان له ثلاثون عبداً، فأعتق ثلثهم عند موته، فلم یعلم من المعتق علیه. الجواب: یقرع بینهم، فمن خرجت القرعة علیه عُتِقَ» «۳».

و منها: مسألة تردّد حق بین شخصین تساوت الشهود فی العدالة و التعداد.

قال مؤسّس الفقه الامامیة الشیخ الطوسی فی النهایة: «و من شهد عنده شاهدان عدلان علی أنّ حقّاً ما لزید فان کانت أیدیهما خارجتین معاً، فینبغی للحاکم أن یحکم لأعدلهما شهوداً. فان تساویا فی العدالة، کان الحکم لأکثرهما

---

(۱) المقنع: ص ۴۰۱.

(۲) المقنعة: ص ۵۴۴.

(۳) العویص/ طبع المؤتمر العالمی: ص ۵۱.

شهوداً، مع يمينه باللّه تعالى أنّ الحق له. فان تساويا فى العدد اقرع بينهم، فمن خرج عليه، حلف و كان الحكم له. فان امتنع من خَرَجَ اسمُه فى القرعة من اليمين، حلف الآخر و كان الحكم له». «۱»

و قال فى الخلاف: «إذا تعارضت البيّنتان على وجه لا ترجيح لأحدهما على الاخرى اقرع بينهما. فمن خرج اسمه حلف و أعطى الحق. هذا هو المعوّل عليه عند أصحابنا» «۲».

و لا ـ يخفى أنّ الشيخ رتّب على ذلك- أى استعمال القرعة عند تعارض البينتين- فروعاً عديدة فى مختلف أبواب الفقه فى كتبه المختلفة.

و قال ابن ادريس: «فأما مذهب أصحابنا فى هذه المسألة فمعروف، إذا تقابل البينتان و لم يترجح إحداهما على الاخرى بوجه من الوجوه و أشكل الأمر، فانهم يرجعون إلى القرعة؛ لأنّ أخبارهم ناطقة متظاهرة متواترة فى أنّ كلّ أمر مشكل فيه القرعة، و هم مجمعون على ذلك» «۳».

و قد عرفت من كلامه إجماع الأصحاب على استعمال القرعة فى كل أمر مشكل من مختلف الفروع و الأبواب.

و منها: مسألة ميراث الخنثى المشكل،

فحكموا فيها بالقرعة.

قال الشيخ الطوسى فى النهاية: «إذا وُلد مولود ليس له ما للرجال و ما للنساء اقرع عليه: فإن خَرَجَ سهم الرجال الحِق بهم و ورث ميراثهم. و إن خرج سهم النّساء الحق بهنّ و ورث ميراثهن. و كل أمر مشكل مجهول يشتبه الحكم

(۱) النهاية/ من منشورات قدس: ص ۳۴۴- ۳۴۳.

(۲) الخلاف: ج ۶، ص ۳۳۷.

(۳) السرائر: ج ۱، ص ۸۷.

فيه فينبغى أن تستعمل فيه القرعة؛ لما روى عن أبى الحسن موسى عليه السلام و عن غيره من آبائه و أبنائه عليهم السلام من قولهم: كل مجهولٍ ففيه القرعة، قلت له: إنّ قرعة تخطئ و تصيب، فقال عليه السلام: كل ما حكم اللّه به فليس بمخطئٍ» «۱».

و منها: مسألة تردّد البهيمة الموطوءة و اختلاطها بغيرها من البهائم الموجودة فى القطيع؛

فحكموا فيها بالقرعة.

قال الشيخ الطوسى: «فان اختلطت البهيمة الموطوءة بغيرها من البهائم و لم تتميّز، قُسِّمَ القطيع الذى فيه تلك البهيمة و اقرع بينهما، فما وقعت عليه القرعة، قُسِّم من الرأس و اقرع بينهما إلى أن لا تبقى، إلّا واحدة» «۲».

و منها: مسألة القسمة بالقرعة.

قال الشيخ فى الخلاف: «القسمة إذا كان فيها ردٌّ أو لم يكن فيها ردٌّ، لا يدخلها خيار المجلس إذا وقعت القرعة و عُدّلت السهام، سواءٌ كان القاسم الحاكم، أو الشريكين، أو غيرهما» «۳».

و قال فى الشرائع: «و تكون بتعديل السهام و القرعة» و قال فى المسالك فى شرحه: «أىّ تكون القسمة الاجبارية تامّةً بذلك. فمتى حصلت القرعة، لزمت» «۴».

و لا يخفى أنّ التعريفات المترتبة على اعتبار القرعة فى باب القسمة كثيرة.

و استعمال القرعة فى جميعها مورد اتفاق الأصحاب.

---

(۱) النهاية: ص ۳۴۶– ۳۴۵.

(۲) المصدر: ص ۷۰۹.

(۳) الخلاف: ج ۳، ص ۱۸.

(۴) مسالك الافهام: ج ۴، ص ۳۲۰.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۸۶

و منها: مسألة اشتباه قتلى المشركين بقتلى المسلمين

فحكم فيها ابن ادريس بالقرعة؛ معلّلًا باتفاق أصحابنا على ذلك.

قال: «و إذا اشتبه قتلى المشركين بقتلى المسلمين، فقد روى أنّه يُوارى منهم من كان صغير الذكر. و هذا رواية شاذة، لا يعضدها شىءٌ من الأدلّة. و الأقوى عندى أنّه يقرع عليهم؛ لأنّ كل أمر مشكل عندنا فيه القرعة بغير خلاف، و هذا من ذاك» «۱». و ليس هذا المورد من قبيل تزاحم الحقوق و من تبع فى مطاوى كلماتهم يجد فروعاً فقهية كثيرة ليست من قبيل تزاحم الحقوق.

إلى غير ذلك من الفروع الفقهية الكثيرة المنتشرة فى أبواب الفقه و هى أكثر من أن تحصى، و قد عرفت جعله منها فى مطاوى ما بيّناه و نقلناه من النصوص و كلمات الأصحاب. و من أراد التتبع فى ذلك فليرجع كتب الأصحاب من القدماء و المتأخرين و المعاصرين.

---

(۱) السرائر: ج ۲، ص ابن ادريس.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۸۷

«تحقيق» «فى الاستخارة»

اشارة

منصة الاستخارة فى الشريعة و أهميتها

شبهات و ردود

معنى الاستخارة؛ لغةً و اصطلاحاً

أقسام الاستخارة بمعناها الأخص الشائع

مدرك الاستخارة

شرائط الاستخارة و آدابها

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۸۸

منصة الاستخارة فى الشريعة و أهميّتها

اشارة

۱- رفع التحيُّر و تحصيل العزم الراسخ.

۲- الخضوع و الخشوع لعظمة اللّه و التوكل و تفويض الأمر إليه.

۳- دور الاستخارة فى فلاح الانسان و نجاحه.

۴- الاستخارة من آيات وجود اللّه.

۵- كلام صاحب الحدائق فى الغرض من الاستخارة.

قد استقرّ دأب الفقهاء على البحث عن الاستخارة فى صلاة الاستخارة من أقسام الصلوات المندوبة.

و لكن جرت عادة المحققين الباحثين عن القواعد الفقهية عقد البحث عن الاستخارة فى فذلكة البحث عن قاعدة القرعة. و من هنا رأينا الأنسب عن نبحث عن الاستخارة بعد البحث عن قاعدة القرعة، و إن كان نطاق البحث عنها أوسع و مسائلها أكثر من المسائل المبحوث عنها فى القرعة؛ لكثرة ما وقع بين فحول الفقهاء من البحث و النزاع فى مشروعية الاستخارة المتداولة و مدركها و شرائطها و كيفيتها وساير خصوصياتها.

ثمّ لا يخفى أنّ الاستخارة و إن كانت من العباديات؛ لما اخذ فيها من الدعاء و التوسل و تفويض الأمر إلى اللّه، إلّا أنّ موارد استعمالها لما كانت عامّة شاملة لجميع امور الانسان و عامّة شئون عيشه، فهى تكون فى سعة نطاقها كالقرعة، بل هى أوسع منها؛ لعدم كلام و لا نزاع فى سعة نطاقها، بخلاف القرعة؛ حيث ذهب جماعة إلى اختصاص القرعة بمواردها المنصوصة، و قد خصّها بعض بالحقوق المتنازع فيها. و ليس شىءٌ من هذه الاختلافات فى سعة نطاق

الاستخارة.

رفع التحيُّر و تحصيل العزم الراسخ

إنّ من أعظم فوائد الاستخارة رفع التحيُّر فى امور العيش و الوصول إلى عزم راسخ و اكتساب قوّة إرادة فى الأفعال. و إنّ قوّة الارادة و استحكام العزم و الجزم فيه من أهم عوامل التوفيق و التقدم و الانجازات الملموسة، كما أنّ رفع الحيرة و إزالة اليأس، و نفث روح التأميل و اضاءة الطريق و تنوير مستقبل الامور، من أعظم اسباب التوفيق و النجاح فى صعوبات العيش و مزالّ الأقدام، و إنّ لذلك دوراً كبيراً للفلاح فى كل أمر خطير.

و ذلك أنّ كثيراً من امور العيش تختفى مصالحها الواقعية عن فكر البشر، و لا يتمكن الانسان من الخروج عن وادى التحيّر و لا من رفع الشك و الترديد بالفكر و لا بمشاورة الناس.

ففى مثل هذه الموارد أىّ مشاور أعلم و أصلح من الخالق السبحان؟! و ليست الاستخارة، إلّا مشاورة الربّ الجليل، كما أشار إليه الامام عليه السلام فى ذيل رواية- واردة فى الاستخارة بالرقاع-: «هكذا شاور ربّك» «۱».

فالاستخارة فى الحقيقة نعمة من جانب اللّه تعالى منَّ اللّه بها على المؤمنين لأجل رفع الشك و الحيرة و إزالة اليأس عنهم، و لغرض توجّه القلوب إلى علّام الغيوب و مقلّب القلوب، و تأميلهم لمستقبل الامور.

و بذلك يهديهم إلى الطريق الناجح و يريهم سبيل الرشد و الكمال، و يلهمهم بالاستخارة رموز السعادة و الفلاح فى صعوبات امور الدنيا و

---

(۱) الوسائل: ب ۲، من صلاة الاستخارة، ح ۲.

مشاکلها.

الخضوع و الخشوع لعظمة اللّه و التوکل و تفویض الأمر إلیه

و من أحسن خصوصیات الاستخارة، الخضوع فی مقابل قدرة اللّه تعالی و الخشوع لعظمته، و الدعاء و طلب الخیر من ساحته المقدسة للتوفیق و النجاح فی العمل الذی یریده، و التوکل و تفویض الأمر إلیه سبحانه و تعالی.

فانّ لهذه الخصال الجلیلة الرفیعة قیمة ذاتیة نفسیة، مع قطع النظر عن التوصل بها إلی المطلوب؛ مع أنّها من أحسن طرق الوصول و النیل إلیه؛ لأنّ فیها إعطاء زمام الأمر إلی من بیده ملکوت السماوات و الأرض و هو علی کلّ شیءٍ قدیر.

فانّ اللّه تعالی وعد من دعاه الاجابة. بقوله: «وَ قالَ رَبُّکُمُ ادْعُونِی أَسْتَجِبْ لَکُمْ» «۱» و «قُلْ ما یَعْبَؤُا بِکُمْ رَبِّی لَوْ لا دُعاؤُکُمْ» «۲»، و قد أخبر سبحانه و تعالی من توکل علیه بالکفایة؛ حیث قال: «وَ مَنْ یَتَوَکَّلْ عَلَی اللّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللّهَ بالِغُ أَمْرِهِ» «۳».

و لیس روح الاستخارة، إلّا الدعاء و التوکل علی اللّه و طلب الخیر منه.

و لا خُلف فی وعد اللّه تعالی و لا کذب فی إخباره جلّ شأنه، کما قال تعالی:

«إِنَّ اللّهَ لا یُخْلِفُ الْمِیعادَ» * «۴»، و قال عزّ و جلّ: «وَ مَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللّهِ حَدِیثاً» «۵».

---

(۱) غافر: ۶۰.

(۲) الفرقان: ۷۷.

(۳) الطلاق: ۳.

(۴) الرعد: ۳۱.

(۵) النساء: ۸۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج ۳، ص: ۲۹۱

و قد ورد عن الصادق علیه السلام: «ما استخار اللّه مسلم إلّا خار اللّه له البتة» «۱».

دور الاستخارة فی فلاح الانسان و نجاحه

و قد اتضح من ضوء ما بیّناه أهمّیة الاستخارة و دورها الکبیر فی ظفر الانسان علی صعوبات العیش و مشاکلها و توفیقه و هدایته إلی الرشد و الکمال و الفلاح.

و لا یخفی علی أهل الدرایة و البصیرة ما للاستخارة من الدخل الکبیر فی إضاءة مصیر الانسان و التأثیر العمیق فی تعیین مقدّراته، أثراً ناجحاً مُفلحاً سعیداً مبارکاً.

و ذلک لأنّ فی هذا العالم العصری المملوّ من الفساد و التلوث بأنحاء الذنوب و المغمور بظلمات الجهل و الشهوات و الکفر و الالحاد، أیّة عروة أمتن من الاستخارة یستمسک بها الانسان الیائس المکبوت من المجتمع المنغمس فی ورطة الذنوب و الجهالة و الالحاد؟!.

الاستخارة من آیات وجود اللّه

---

(۱) الوسائل: ب ۱، من صلاة الاستخارة، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۹۲

و قد جعل بعض الأعاظم الاستخارهٔ من أدلهٔ وجود واجب الوجود. و علّل ذلک بأنّه: أیّ ارتباط بین عدد الفرد أو الزوج للسبحهٔ و بین عالم التکوین و الواقع؟ حیث یصیب إلی الخیر و المصلحهٔ فی صورهٔ و إلی الشر و المفسدهٔ فی صورهٔ اخری؟

و کذلک فی الاستخارهٔ بالرقاع و بافتتاح المصحف و سایر أنحاء الاستخارات.

کما أشار إلی ذلک المحقق الفقیه الشیخ الکلباسی «۱» و السید البجنوردی «۲».

و تبدو أهمیهٔ الاستخارهٔ من جههٔ مهمّهٔ اخری، و هی اتّجاه المستخیر فی موارد التحیُّر و التردید فی جههٔ رضوان اللّه و ابتغاء مرضاته تعالی، مضافاً إلی رفع التحیُّر و حصول العزم الراسخ له بالاستخارهٔ.

بیان ذلک: أنّ الانسان إذا توکّل علی اللّه فی الصعوبات و فوّض نفسَه و جمیع اموره إلی اللّه فی مشاکل العیش، و رضی بما قدّره اللّه سبحانه و تعالی له فی موارد التحیّر و التردید بالتوسل إلی الدعاء و الاستخارهٔ التی جعلها اللّه وسیلهٔ له عند ذلک، یقدّر اللّه له الخیر و یوفّقه إلی الفلاح و السعادهٔ حسبما وعد عباده.

---

(۱) حیث قال: إنّ من أدلهٔ وجود واجب الوجود الاستخارهٔ، سواء کانت من القرآن المجید أو غیره، لأنّ بالمواظبهٔ علیها، و انکشاف آثارها، و لا سیّما الآثار التی تقع بعد أزمنهٔ بعیدهٔ غایهٔ البعد، یظهر استناد جودهٔ الاستخارهٔ و رداءتها إلی العالم بالمغیّبات الغریبهٔ و الخفیّات العجیبهٔ، سبحان من لا یخفی علیه شیء، لا فی الأرض و لا فی السماء، و یعلم ما تحمل کل انثی، و ما تغیض و ما تزداد أرحام النساء. و نظیر ذلک ما قیل: من أدلهٔ وجود واجب الوجود أنّه کثیراً ما یشاهد انحلال عقد المکاره العسر الوعرهٔ بحیث یصل استناد ذلک إلی القادر الذی لا تنتهی عجائب قدرته بالتقصّی و الاحصار. رسالهٔ فی الاستخارهٔ للشیخ المیرزا أبی المعالی الکلباسی/ طبع مؤسسهٔ الامام المهدی: ص ۶۱.

(۲) حیث قال: و ذلک کما فی الاستخارهٔ أقوالهم علیه السلام ما خاب من استخار، یوجب الاطمئنان باصابتها للواقع، و لذلک نُقل لی عن بعض الأعاظم قدس سره أنّ الاستخارهٔ من أقوی الأمارات و أقوی الحجج علی إثبات الصانع؛ لأنّه لو لم یکن صانع کان أیّ ارتباط بین عدد الزوج أو الفرد، و بین ما فیه المصلحهٔ و المفسدهٔ؟ و لکن اللّه تعالی شأنه هو الذی یجعل ما فیه المصلحهٔ أو المفسدهٔ زوجاً أو فرداً بعد تفویض الأمر إلیه تعالی، و کذلک الأمر فی القرعهٔ. القواعد الفقهیهٔ/ للسید البجنوردی: ج ۱، ص ۶۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۲۹۳

و لا ریب أنّ هذا الاتجاه الإلهی المقدّس یؤثّره أثراً معنویاً عجیباً فی جمیع أبعاد حیاته و زوایا عیشه، و یصبغ نیاته و أفعاله بصبغهٔ اللّه، حتی یبلغ بذلک إلی درجهٔ عالیهٍ من الانقطاع إلی اللّه بحیث لا ینوی و لا یطلب فی أفعاله و اموره غیر رضوان اللّه و مرضاته.

کلام صاحب الحدائق فی الغرض من الاستخارهٔ

و قد تبیّن بما سردناه أنّ الغرض من الاستخارهٔ رفع الحیرهٔ و الشک عن المستخیر و إیجاد إرادهٔ قویهٔ و عزم راسخ له فی العمل؛ لیخرج فکره عن ظلمات التحیّر و یتنوّر بالهام من اللّه، و لا یَهِنُ عزمه، و لا یزلّ قدمه و لا یتلجلج لسانه فی صعوبات الامور.

و قد أجاد صاحب الحدائق فی بیان ذلک؛ حیث قال: «الغرض من الاستخارهٔ طلب ما هو الأصح و الانجح لما فی الدخول فی الامور و التهجُّم علیها من غیر استخارهٔ، من احتمال تطرُّق المهالک و عدم الأمن من المعاطب فی جمیع المسالک. و أقله احتمال حرمان المطلوب و عدم الظفر بالأمر المحبوب کما جاء فی الخبر: من شقاء عبدی أن یعمل الأعمال فلا یستخیرنی، و لأنّه بعد الاستخارهٔ یکون آمناً من تطرق أسباب الحرمان و سالماً من آفات العطب و الخذلان، فکان العمل بالاستخارهٔ أمراً راجحاً و طریقاً واضحاً عند کل من له عقل سلیم و ذهن قویم» «۱». و سیأتی فی تحریر کلامه أنّ مراده من الاستخارهٔ لیس مجرّد الدعاء و الصلاهٔ، بل مقصوده

الاستخارة المتداولة الشائعة بالمصحف و السبحة و الرقاع و مثلها.

---

(١) الحدائق الناضرة ج ١٠، ص ٥٣٠.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٢٩۴

شبهات و ردود

اشارة

١- شبهة عدم ارتباط مؤدّى الاستخارة بالواقع و جوابها.

٢- شبهة سدّ طريق الفكر و المشورة بالاستخارة.

٣- شبهة أنّ الاستخارة بمعناها الأخص بدعة.

۴- لو عُلم الواقع بالاستخارة لم تحدث مشكلة للمؤمنين.

۵- شبهة الاستقسام بالأزلام.

و هاهنا شبهات حول الاستخارة أوردها بعض الأصحاب و بعض بعض المتنوّرين المادّيين، و قد أجاب عنها السيد الامام الراحل فى كتابه «كشف الاسرار» «١».

و نتعرّض فى المقام لأهمّ هذه الشبهات و تحرير جواب السيد الامام الراحل قدس سره عنها، مع إضافات مكمّلة منّا.

شبهة عدم ارتباط مؤدّى الاستخارة بالواقع و جوابها

الشبهة الاولى:

إنّ الصلاح و الفساد الثابتين لفعل مورد الاستخارة من الواقعيات التكوينية، و لكن الخير أو الشرّ المعلوم بالاستخارة أمر اعتبارى؛ بأن يُعتبر الخير لعدد الفرد من السبحة و الشر لعدد الزوج منها فى الاستخارة بالسبحة. و ليس أىّ ربط لذلك بالواقعية الخارجية.

و نفس الإشكال المزبور يأتى فى الاستخارة بالحصى، و الرقاع، و بافتتاح

---

(١) كشف الاسرار: ص ٩٨- ٨٩.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٢٩۵

المصحف. و ذلك لأنّ مضمون الآية المتعيّنة بالاستخارة، لا ارتباط له بالصلاح و الفساد الواقعيين فى عالم التكوين و الخارج.

و حاصل الإشكال: أنّ ما أدّت إليه الاستخارة من الخير أو الشر أمر اعتبارى، لا ارتباط له بالخير و الشر الواقعيين تكويناً للفعل المقصود من الاستخارة.

و يمكن الجواب عن هذه الشبهة:

بأنّ ثبوت القدرة المطلقة للّه تعالى على جميع امور العالم مما استقلّ به العقل و ثبت بالبرهان، و قد أخبر عنه اللّه سبحانه بقوله: «إِنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» * و «إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» «١».

و عليه فمن الممكن تعلّق قدرة اللّه تعالى بتسخير إرادة الشخص المستخير؛ بأن يهدى أنامله و بنانه هداية تكوينية فى خلط الرقاع و أخذها، أو أخذ مقدار من حبّات السبحة و الحصى و إسقاط بعضها، أو فى افتتاح المصحف؛ بحيث يطابق مؤدَّى الاستخارة الواقع

الموجود فى عالم التكوين. و ليس فى ذلك أىّ محذور عقلى، إذا تعلّقت إرادة اللّه تعالى بذلك تكويناً.
و قد أخبرنا اللّه سبحانه و تعالى بطريق النصوص الواردة فى الاستخارة عن تعلّق إرادته التكوينية بذلك. فلا وقع للاشكال المزبور.
نعم ينبغى الكلام فى إثبات صحة مدارك النصوص الواردة فى الاستخارة و قيام الحجة الشرعية على مشروعيتها. و سيأتى البحث عن ذلك فى مدرك الاستخارة.

---

(۱) يس: ۸۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۹۶

شبهة سدّ طريق الفكر و المشورة بالاستخارة

الشبهة الثانية:
إنّ العقلاء و ذوى الدراية و الفكر فى الصعوبات و الامور الخطيرة، إنّما يستمدّون من التفكّر و التعقّل و يستفيدون من الآراء و أنظار ساير العقلاء بمشاورتهم، و بذلك يُزيلون الشك و الترديد عن أنفسهم و يُذلّلون الصعوبات.
و قد اهتمّت الشريعة الاسلامية بالتعقل و التفكر فى الامور و المشورة مع ساير المؤمنين.
و قد دلّت على ذلك نصوص كثيرة متظافرة من الكتاب و السنة.
و إليك بعض نصوص الكتاب، و فى ذلك كفاية:
«قُلْ هَلْ يَسْتَوِى الْأَعْمى وَ الْبَصِيرُ أَ فَلا تَتَفَكَّرُونَ» «۱».
«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ» «۲».
«وَ يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ» «۳».
«وَ شاوِرْهُمْ فِى الْأَمْرِ» «۴».
«وَ أَمْرُهُمْ شُورى بَيْنَهُمْ» «۵».
و حاصل هذه الشبهة أنّ الاستخارة تسدّ طريق الفكر و التعقل و المشورة

---

(۱) الانعام: ۵۰.

(۲) الانفال: ۲۲.

(۳) يونس: ۱۰۰.

(۴) آل عمران: ۱۵۹.

(۵) الشورى: ۳۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۲۹۷

و الاستفادة من آراء الآخرين.
و يمكن الجواب عن هذه الشبهة: بأنّ موضوع الاستخارة و موردها التحيّر و الترديد فى الأمر بعد التفكر و المشورة فيما يمكن فيه المشورة.
كما يظهر ذلك من قول السائل: «فلا يوفّق فيه الرأى أفعلُه أو أدَعُهُ» «۱» فى خبر اليسع القمى.
و من قوله: «الرجل تعرض له الحاجة لا يدرى أن يفعلها أم لا؟» فى مكاتبة الحميرى عن صاحب الزمان «عج» فكتب إليه: «الذى سنّه

العالم علیه السلام فی هذه، الاستخارة بالرقاع و الصلاة» «۲».

بـل ورد فی بعض النصوص الأـمر بالـدعاء و الاسـتخارة- بمعنی طلب الخیر- قبـل المشورة مع إخوانه المؤمنین، حتی یُجری اللّه الحق الواقع علی لسـانهم ببرکـة دعـاءِ المسـتخیر، کما فی خبر هارون بن خارجـة عن أبی عبـد اللّه علیه السـلام: «إذا أراد أحـدکم أمراً، فلا یشاور فیه أحداً من الناس حتی یبدأ فیشاور اللّه تبارک و تعالی، قال: قلت: جعلت فداک و ما مشاورة اللّه؟ قال: تبتدأ فتسـتخیر اللّه فیه أولّا، ثمّ تشاور فیه؛ فانه إذا بدأ باللّه أجری له الخیرة علی لسان من یشاء من الخلق» «۳».

بـل یسـتفاد من بعض النصوص جواز الاسـتخارة- بالرقـاع و المصـحف و غیرهـا- و مشـروعیتها فی صورة عـدم وجود مشـاور یشاوره المستخیر، کقول السائل: «و لا یجد أحداً یشاوره فکیف یصنع؟» فی مرفوعة علی بن محمد «۴»، فأمره الامام علیه السلام بمشاورة ربّ العالمین حینئذٍ بالاستخارة بالرقاع.

---

(۱) الوسائل: ب ۶، من صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) المصدر: ب ۳، ح ۱.

(۳) المصدر: ب ۵، ح ۲.

(۴) المصدر: ب ۲، ح ۲.

و علیه فالاسـتخارة لاـ تسـدّ طریق الفکر و التعقّـل و المشورة، بـل هی، طریق شـرعی یصون المسـتخیر عن الخطاء و یوصـله إلی ما فیه صلاحه و فلاحه، و وسیلة لتنویر ذهنه بالمشورة فی جهة الاصابة إلی الواقع.

و حاصل الکلام: أنّ الاسـتخارة تسهّل للمستخیر طریق الوصول إلی المطلوب و تیسّر له الأمر، و بمخالفته العمل بمؤدّاها یقع المستخیر فی الصعوبة و العنت. کما اشیر بذلک فی بعض النصوص، کقوله علیه السلام: «فانّک إن خالفت لقیت عنتاً فی» «۱».

و هل یعتبر المشورة قبل الورد فیها؟ الأقوی عـدم ذلک؛ نظراً إلی تعـذّر مشاورة الناس فی کثیر من الامور التی هی من الأسـرار و یری المستخیر مشاورة الغیر فیه مخالفاً لمصلحة نفسه أو موجباً لهتک عرضه، و إلی عدم دلالة لنصوص الاستخارة علی اعتبار المشورة قبلها فی مشروعیتها مطلقاً، کما عرفت هاهنا، و ستعرف تفصیل ذلک فی خلال المباحث الآتیة.

---

(۱) المصدر: ب ۲، ح ۳.

شبهة أنّ الاستخارة بمعناها الأخص بدعة

الشبهة الثالثة:

قد جاءَ لفظ الاستخارة فی نصوص أهل البیت علیهم السلام بمعنی طلب الخیر بالدعاءِ و الصلاة.

و هذا المعنی هو المقصود مما ورد فی النصوص، من الترغیب و التأکید علی الاستخارة.

و أما ما تعارف فی عصـرنا من الاسـتخارة بالقرآن و السـبحة و الرقاع، فلا أصل له فی الشرع و لا دلیل علیه، بل نسبتها إلی الشارع نوعٌ من البدعة؛ لأنّ البدعة إدخال ما لیس من الدین فی الدین و لم یثبت کون الاستخارة بهذا المعنی من الدین.

هذه الشبهة أوردها بعض أهل العامة. و قد نُقل هذه الشبهة عن الشیخ شلتوت «۱». و أیضاً یرجع کلام بعض أصحابنا إلی ذلک.

و الجواب عن هذه الشبهة:

أنّ کون الاستخارة فی کثیر من النصوص الواردة عن أهل البیت علیهم السلام بمعنی طلب الخیر بطریق الدعاء و الصلاة، و کونها بهذا المعنی مورد ترغیب الشارع و تأکیده، مما لا ریب فیه و لا شبهة تعتریه.

و لکن لا- ینافی ذلک مجیءَ عنوان الاستخارة بمعنی خاص أیضاً، و هو طلب الخیر من اللّه تعالی باراءته المستخیر ما فیه الخیر و المصلحة واقعاً بالقرآن أو السبحة أو بالرقاع علی النحو الذی ورد فی النصوص، و لکن کل ذلک بعد الدعاء و التضرّع إلی اللّه تعالی، بل بعد الاتیان بصلاة الاستخارة.

---

(۱) اللمحات: للشیخ آیة اللّه الصافی ص ۲۴۶– ۲۴۷.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۰

و قد حدثت هذه الشبهة لابن ادریس، فأنکر مشروعیة سایر أنحاء الاستخارات. و وقع بذلک مورد هجمة فحول الفقهاء، کالعلامة الحلی و الشهید و ابن طاوس و صاحب الجواهر و غیرهم.

و سیأتی بیان أقوالهم و تنقیح آرائهم فی البحث عن مدرک الاستخارة.

و أما إسناد ذلک إلی الشارع، فجوازه منوط بورود الدلیل عن جانبه علی مشروعیة هذا النوع من الاستخارة. و قد وردت عدّة روایات دلّت علی مشروعیته. و سیجیءُ تحقیق هذه النصوص سنداً و دلالةً فی البحث عن مدرک الاستخارة.

هذا، مع أنّ للاستخارة بالمعنی الرائج الشائع جذراً فی القرعة، بل هی من قبیل حقیقة القرعة. و قد نطق الکتاب العزیز بمشروعیة القرعة کقوله تعالی «و إِذْ یُلْقُونَ أَقْلامَهُمْ أَیُّهُمْ یَکْفُلُ مَرْیَمَ »....

و لا فرق بین المساهمة و القرعة بالأقلام و نحوها و بین الاستخارة بالسبحة أو الحصی أو الرقاع أو المصحف، إلّا ما ورد من الدعاء و الصلاة قبل الاستخارة.

و علی ضوء ما بیّناه اتّضح عدم ابتناءِ الجواب المزبور علی مبانی مذهب الامامیة و نصوص أهل البیت علیهم السلام، بل یتمّ حتی بناءً علی مسلک أهل العامة؛ لما له من الجذر القرآنی فی الآیات الواردة فی القرعة.

هذا، مع أنّ الأمر فی الاستخارة أسهل؛ إذ القرعة إنّما شُرّعت فی الحلال و الحرام و فی حقوق الناس. و لکن بالاستخارة إنّما یثبت رجحان العمل بمؤدّاها، غایة الأمر یثبت استحبابه، من دون أن یتکفّل لاثبات الحلال و الحرام أو حقوق الناس.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۱

فلمّا کانت الاستخارة الرائجة الشائعة داخلةً فی حقیقة القرعة، تکون من الدین و لیست من البدعة، بل الاستخارة الشائعة من مصادیق القرعة، کما سیأتی توضیح ذلک فی خلال البحث.

لو عُلم الواقع بالاستخارة لم تحدث مشکلة للمؤمنین

الشبهة الرابعة:

و من تلک الشبهات أنّه لو کانت الاستخارة طریقاً إلی الواقع المستور و لو عُلِمت بها المغیبات لم تحدث أیّة مشکلة فی العیش للمؤمنین الذین هم أهل الاستخارة، و لتمکّنوا من کسب منافع و أموال کثیرة ضخمة، و لظفروا فی الحروب علی المشرکین و المنافقین کلِّهم، و لاستبقوا جمیع أهل الدنیا و لَتفوّقوا علی دُوَل العالم فی جمیع الامور. و لم یکونوا مخلَّفین و منحَطّین من الجهات الثقافیة و الاقتصادیة و السیاسیة و النظامیة، کما نشاهدهم الآن کذلک. فلیست الاستخارة طریقاً للعثور و الاطلاع علی الغیب، کما قال تعالی: «قل لَوْ کُنْتُ أَعْلَمُ الْغَیْبَ لَاسْتَکْثَرْتُ مِنَ الْخَیْرِ وَ ما مَسَّنِیَ السُّوءُ» «۱».

و أجاب السید الامام الراحل فی کشف الأسرار «۲» عن هذه الشبهة بما تحریره:

إنّ جواب هذه الشبهة یُعلم بتوضیح معنی الاستخارة. و هی جاءت فی الأحادیث بمعنیین.

أحدهما: ما جاءَ فی أکثر أحادیث الاستخارة، و هو طلب الخیر بالدعاء و

---

(۱) الاعراف: ۱۸۸.

(۲) کشف الاسرار/ الطبع القدیم: ص ۸۹.

الصلاة. و لم یُعرف هذا المعنی عند عامّة الناس بالاستخارة.

و من الواضح أنّ مجرّد الدعاء و الصلاة لیس فیه التخرُّص علی الغیب بأیّ وجه و لا یستلزم المحذور المذکور قطعاً. فهذا المعنی خارج عن مقصود المستشکل قطعاً.

ثانیهما: ما هو المعروف عند عامّةِ الناس و دلّ علیه بعض النصوص و اشتهر بین الأصحاب و هو طلب الخیر من اللّه، بمعنی إراءته تعالی للمستخیر ما فیه الخیر و الصلاح واقعاً بطریق الاستخارة بافتتاح المصحف أو بالرقاع أو بالسبحة أو بالقرعة.

و ذلک عند ما تحیّر الانسان و لم یتمکّن من تشخیص صلاح الفعل المطلوب و فساده بعد الفکر و المشورة. فبقی متحیّراً عاجزاً عن تشخیص ما هو الحق الواقع و عن الاستضاءة بنور عقل نفسه بالتفکر و عقل غیره بالمشورة.

فحینئذٍ یبقی هذا الشخص فریداً وحیداً مضطرّاً لا مناص له من اختیار أحد الطرفین؛ إمّا الفعل و إمّا الترک.

فلو وُجد فی هذا الحال أحدٌ یهدی هذا الانسان المتحیّر الواله إلی طرفٍ و یقوّی قلبه و یشدّ ظهره للعزم و العمل، لخدمه بذلک خدمة کبیرة و له علیه منّة عظیمة جدّاً.

فعند ذلک یقول علماء الدین و حَمَلة الشریعة أنّ اللّه تعالی- الذی هو ربّ العالمین و مجیب دعوة المضطرین و مدرک الهالکین و أمل الراجین- فتح لمثل هذا الانسان المتحیّر الواله المضطر الراجی نافذة رجاءٍ و أمل بالمستقبل بسبب الاستخارة بإحدی الطرق المذکورة فیهدی قلبه إلی جهةٍ و أنامله إلی طرف من

المصحف أو الرقاع أو السبحة، لیأخذ ما یطابق الحق الواقع بعد دعائه و تضرّعه و التجائه إلی ساحة الربوبیة فی حال تحیّره و شدة اضطراره.

فالاستخارة إنّما ترفع التحیّر و التردّد و الحیرة عن الانسان فیما یریده من الفعل و تُعطی العزم و الاستحکام فی الارادة فی خصوص الفعل الذی بقی الانسان متحیّراً و متردّداً فی فعله.

و بذلک یریه اللّه تعالی ما فیه الخیر و الصلاح واقعاً، کما أنّه تعالی کان یُری أنبیائه و أولیائه سبیل الرشد و یهدیهم طریق الخیر و الرشاد، کما قال تعالی:

«وَ کَذٰلِکَ نُرِی إِبْرٰاهِیمَ مَلَکُوتَ السَّمٰاوٰاتِ وَ الْأَرْضِ» «۱». و قال تعالی: «فَسُبْحٰانَ الَّذِی بِیَدِهِ مَلَکُوتُ کُلِّ شَیْءٍ» «۲»

فانّ من شأن اللّه عزّ و جلّ اللطف بالعباد و هدایتهم إلی الحق باراءة آیاته، کما قال تعالی:

«سَنُرِیهِمْ آیٰاتِنٰا فِی الْآفٰاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ حَتّٰی یَتَبَیَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» «۳».

«وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ سَیُرِیکُمْ آیٰاتِهِ فَتَعْرِفُونَهٰا» «۴».

«کَذٰلِکَ یُحْیِ اللّٰهُ الْمَوْتیٰ وَ یُرِیکُمْ آیٰاتِهِ لَعَلَّکُمْ تَعْقِلُونَ» «۵».

«وَ مٰا نُرِیهِمْ مِنْ آیَةٍ إِلّٰا هِیَ أَکْبَرُ مِنْ أُخْتِهٰا» «۶».

---

(۱) الانعام: ۷۵.

(۲) يس: ۸۳.

(۳) فصّلت: ۵۳.

(۴) النمل: ۹۳.

(۵) البقرة: ۷۳.

(۶) الزخرف: ۴۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۰۴

«وَ يُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ» «۱».

و من راجع الأحاديث الواردة فى الاستخارة و تأمّل فى مضامينها العالية يُذعن بأنّ ماهية الاستخارة ليست إلّا إراءة الواقع للمستخير ببركة دعائه و تضرّعه و صلاته؛ إما باخطار الواقع فى قلبه و إنزال السكينة عليه، أو هداية يده و أنامله إلى طرف من السبحة أو ورقٍ من أوراق المصحف أو الرقاع؛ ليستخرج ما يطابق الحق الواقع.

هذا و لكن مع ذلك كله لا تقنع النفس بهذا الجواب مع تفصيله، و إن كان فى غاية المتانة من حيث ترسيم فائدة الاستخارة و تبيين جذرها العقلائى.

و الجواب الصحيح المناسب للإشكال المزبور أن مفاد نصوص تشريع الاستخارة إراءة واقع ما يريده المستخير من الفعل فى جريان اموره اليومية.

و ما كان من الأفعال المستحدثة الداخلة فى شئونه عيشه و مقتضيات حوائجه اليومية، لا جميع المغيبات و ما لا يرتبط منها بامور عيشه و ما لا- يبتلى به بمقتضى جريان العادة المتعارفة، كأن يأخذ سبحة أو مصحفاً و يذهب إلى الصحارى و الفلوات و الديار الخربة ليستخرج الكنز بالاستخارة و نحو ذلك مما هى خارجة عن شئون عيشه و عادته المتعارفة.

و قد أجاد العلامة المجلسى فى تحرير ذلك؛ حيث قال- بعد ذكر نصوص أنحاء الاستخارات- «أظنّ أنّه قد اتضح لك مما قرع سمعك و مرّ عليه نظرك فى الأبواب السابقة أنّ الأصل فى الاستخارة الذى يدلّ عليه أكثر الأخبار المعتبرة، هو أن لا يكون الانسان مستبداً برأيه، معتمداً على نظره و عقله، بل يتوسل بربّه

---

(۱) غافر: ۸۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۰۵

تعالى و يتوكّل عليه فى جميع اموره، و يُقرّ عنده بجهله بمصالحه، و يفوّض جميع ذلك إليه، و يطلب منه أن يأتى بما هو خير له فى اخراه و اولاه، كما هو شأن العبد الجاهل العاجز مع مولاه العالم القادر، فيدعو بأحد الوجوه المتقدّمة من الصلاة أو بدونها، بل بما يخطر بباله من الدعاء إن لم يحضره شىءٌ من ذلك، للأخبار العامة؛ ثمّ يأخذ فيما يريد، ثمّ يرضى بكلّ ما يترتب على فعله من نفع أو ضرٍّ» «۱».

و من تأمل بعين البصيرة يجد الاستخارة آيةً من آيات اللّه و من هنا قال بعض الأعاظم «۲»: إنّ الاستخارة من آيات إثبات وجود الواجب تعالى.

و لا ريب عند العقل السليم أنّ إراءة الواقع للمستخير، ليس على اللّه، إلّا سهل يسير، بعد ما فهم و أذعن بأنّه الذى خلق السماوات و الأرض بغير عمد ترونها، و هو على كل شىء قدير، الذى بيده ملكوت كلّ شىء، و أنّ أمره إذا أراد شيئاً يقول له كن فيكون.

هذا مضافاً إلى أنّ تحصيل قوّة الإرادة و استحكام العزم و الجزم على الأمر المطلوب، من أهم أسباب التوفيق و النجاح فى الوصول

إلی المقصود، کما أذعن بذلک المتنوّرون من العلماء و أخصّائیُّ علم النفس و معرفهٔ الروح.

و لا ـ ریب أنّ بالاستخارهٔ یحصل ذلک بأحسن وجه و أتمّه. و لو لم یکن للاستخارهٔ غیر هذا الأثر، من إیجاد العزم المتین و الارادهٔ القویهٔ و إزالهٔ الشک و التحیر و الوسوسهٔ، لکفی ذلک فی حسنها، و ملائمتها للعقل و فهم العقلاء.

و قد تبیّن علی ضوء ما بیّناه أنّ الاستخارهٔ لیست بمعزل عن حکم العقل و

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۸۷.

(۲) کالشیخ الفقیه الکلباسی فی رسالهٔ الاستخارهٔ/ طبع مؤسسهٔ المهدی: ص ۶۱، و السید البجنوردی فی قواعد الفقهیهٔ: ج ۱، ص ۶۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۰۶

ما یراه العقلاء و جرت علیه سیرتهم عند التحیر و التردد فی الأمور و عدم التمکن من العزم الراسخ علی الفعل المطلوب بعد الفکر و المشورهٔ.

شبههٔ الاستقسام بالأزلام

الشبههٔ الخامسهٔ:

بقیت هاهنا شبههٔ، و هی أنّ الاستخارهٔ من قبیل الاستقسام بالأزلام.

و رُدّ بأنّه لم یفسر لفظ الأزلام بالاستخارهٔ فی روایهٔ و لا ـ بما یشملها، هذا مع أنّ الاستخارهٔ فی ماهیتها مغایرهٔ للأزلام التی کانت الجاهلیهٔ یطلبون الأرزاق بها، و هی السهام و القداح.

فقوله تعالی: «وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ» «۱»؛ أی و أن تطلبوا قسمهٔ الأرزاق بالقداح و السهام. و لفظ الأزلام جمع الزَّلَم؛ و هو السهم الذی لا ریش له. کانت الجاهلیهٔ عند ما یشترون جزوراً أو بقراً أو سایر الأنعام یقسّمون لحومها بالقداح و السهام علی سبیل الاقتراع، کما نُقل ذلک عن الکشاف «۲». و قد نقل ذلک فی تفسیر مجمع البیان «۳» عن تفسیر علی بن إبراهیم. و نقل عن بعض أنّ المراد بالأزلام هو آلات القمار التی کانوا یتقامرون بها.

و لا إشکال فی خروج الاستخارهٔ عن المعنی المقصود من الاستقسام بالأزلام فی الآیهٔ، بعد ورود نصوص کثیرهٔ فی الاستخارهٔ و عمل الأصحاب

---

(۱) المائدهٔ: ۳، و الآیهٔ: «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَهُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَیْرِ اللّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَهُ وَ الْمَوْقُوذَهُ وَ الْمُتَرَدِّیَهُ وَ النَّطِیحَهُ وَ ما أَکَلَ السَّبُعُ إِلّا ما ذَکَّیْتُمْ وَ ما ذُبِحَ عَلَی النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِکُمْ فِسْقٌ». المصدر.

(۲) الکشاف: ج ۱، ص ۶۰۴، و جامع البیان: ج ۶، ص ۴۹.

(۳) تفسیر مجمع البیان: ج ۳- ۴، ص ۱۵۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۰۷

بها، و لا ـ سیما بما ورد فی النصوص من الدعاء و التوسل إلی اللّه عند التحیّر و طلب الخیرهٔ من اللّه تعالی و ما فیه الصلاح و الخیر عنده و تفویض الأمر إلیه.

هذا مع أنّ الاستخارهٔ أشبه بالقرعهٔ، و قد أثبتنا حجیهٔ القرعهٔ، بل لا یمکن الخدشهٔ فی حجیهٔ أدلّتها من الکتاب و السنهٔ و الاجماع، کما ثبت عمومها لکل أمر مجهول شامل لمورد الاستخارهٔ، مع فرق بینهما. و الفارق من جانب الاستخارهٔ لیس إلّا الدعاء و الصلاهٔ و التوسل و طلب الخیر من اللّه، مع افتتاح المصحف، أو عدّ حبّات السبحهٔ، أو تشویش الرقاع، و الأخذ بما بقی من السبحهٔ أو خرج من

الرقاع و المصحف.

مع أنّ الأمر فی القرعة أشکل لإفادتها الحکم الشرعی، و دلیلها غیر قابل للتشکیک لما له من قوّة الاعتبار.

فتحصل أنّ الشبهة المزبورة لا أساس لها.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۸

تعریف الاستخارة

اشارة

۱- تنقیح آراءِ الفقهاء و المحدّثین.

۲- تحقیق معنی الاستخارة.

۳- معانی الاستخارة من منظر النصوص.

إنّ تحقیق معنی الاستخارة و تعیین المقصود منها فی اصطلاح النصوص و الفتاوی من أهم ما وقع فیه البحث و الکلام فی هذا المجال. و قد اتضح من مطاوی ما بیّناه آنفاً بعض المقصود فی المقام. و ینبغی قبل تحقیق معناها اللغوی و الاصطلاحی و نقل کلمات فحول الفقهاء و المحدثین فی ذلک و تنقیح مبانیهم و نقدها و ما یخطر بالبال من المناقشات فیها.

تنقیح آراءِ الفقهاء و المحدّثین

رأی ابن ادریس

قال ابن ادریس فی تعریف الاستخارة:

«الاستخارة فی کلام العرب الدعاء، و هو من استخارة الوحش. و ذلک أن یأخذ القانص ولد الظبیة، فیَعْرُک اذنه، فیبغم. «۱» فاذا سمعت امّه بغامه، لم تملک أن تأتیه، فترمی بنفسها علیه، فیأخذها القانص حینئذٍ.

---

(۱) القانص: الصیّاد/ یَعرُک: یدلّک، من عَرَک یَعرُک عَرکاً؛ أی تدلیکاً/ بغمت الظبیة تبغم؛ أی أنّت، و البغام: أنین الظبیة و صوتها الخفی اللیّن.

و المقصود أنّ الصیاد یأخذ ولد الظبیة و یدلّک أذنه و حینئذ یرتفع صوت أنینه و تسمعه أمّه و ترمی بنفسها علی ولدها من غیر اختیار. فیصیدها الصیّاد بهذا الطریق.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۰۹

قال حمید بن ثور الهلالی، و ذکر ظبیةً و ولدها و دعائه لها لمّا أخذه القانص، فقال:

* رأت مستخیراً فاستزال فؤادها*

* بمنیحة تبدوا لها و تغیب* «۱».

أراد رأت داعیاً. فکان معنی استخرت اللّه استدعیته إرشادی.

و کان یونس بن حبیب اللغوی یقول: إنّ معنی قولهم: استخرت اللّه؛ استفعلت من الخیر؛ أی سألت اللّه أن یوفق لی خیر الأشیاء التی أقصدها. فمعنی صلاة الاستخارة علی هذا؛ أی صلاة الدعاء». «۲»

انتهی نصّ کلام ابن إدریس فی المقام. ثمّ إنّه أنکر مشروعیة الاستخارة بالرقاع و القرآن و السبحة و البنادق، خصّ الاستخارة

المشروعة بمعناها اللغوی، و هو طلب الخیر بالدعاء. و سیأتی نصّ کلامه علی ذلک.

و قد ردّه العلّامة بالتشنیع علیه، و کذا غیره من الفقهاء کالشهید فی الذکری و ابن طاوس و صاحب الجواهر. و سیأتی نقل کلماتهم فی البحث عن مدرک الاستخارة.

---

(۱) و المقصود أنّ ظبیة رأت داعیاً- و هو ولدها- یدعوها ببغامه و أنینه فاحترق کبدها و زال فؤادها بسبب منیحة؛ أیّ بسماع نیاحة ولدها و بُغامه، قد تظهر نیاحتُه لُامّه برفع أنینه فتسمعه، و قد تختفی بخفض صوت بغامه.

(۲) السرائر/ طبع جماعة المدرسین: ج ۱، ص ۳۱۴.

رأی العلامة الحلی

و قد أشار العلّامة فی المختلف إلی حقیقة الاستخارة بعبارة موجزة جامعة؛ حیث قال:

«و أمر الاستخارة سهل یستخرج منه الانسان معرفة ما فیه الخیرة فی بعض أفعاله المباحة المشتبهة علیه منافعها و مضارّها الدنیویة». «۱»

و یفهم من کلامه اعتبار أربعةِ امور فی الاستخارة شرعاً.

۱- طلب معرفة ما ینبغی له أن یختاره، ممّا فیه الخیر.

۲- کون الفعل المورد للاستخارة مباحاً بالمعنی الاعم؛ بأنّ لم یکن واجباً أو حراماً فیشمل المستحب و المکروه. و ذلک عند ما تردّد المستخیر فی فعل شیء أو ترکه لأجل الدوران بین المصالح و المحاذیر المحتملة فی الفعل و الترک.

و مقصوده موارد لم یرد من الشارع حکم إلزامی منجَّز من الوجوب و الحرمة؛ إذ موارد تنجّز التکلیف الالزامی خارجة عن مورد تشریع الاستخارة. فلا یجوز الاستخارة لترک الواجب رأساً أو لفعل الحرام.

نعم یجوز الاستخارة فی فعل بعض مصادیقه و ترک مصادیقه الاخری؛ کأن یستخیر للاتیان بصلاة الظهر فی وقت أو مکان خاص لاحتمال مفاسد و مضار دنیویة فی ذاک المصداق، لا للاتیان بأصل طبیعی الواجب و إیجاده.

۳- حصول الاشتباه و التحیّر فی تشخیص صلاح الفعل و فسادها؛ لما فیه من الدوران بین المنافع و المصالح و بین المحاذیر و المفاسد المحتملة.

۴- رجوع مضار الفعل و منافعها- التی وقع فیها الاشتباه و التردّد- إلی الامور الدنیویة، لا الاخرویة و المعنویة؛ نظراً إلی رجوع ذلک إلی حِکَم تشریع

---

(۱) مختلف الشیعة: ج ۲، ص ۳۵۷.

الأحکام الشرعیة، و لیست الاستخارة حجة شرعیة لتعیین حکم الفعل المقصود من الاستخارة.

و لکن فیه ما لا یخفی؛ لوضوح عدم انحصار التحیُّر و التردّد المورد للاستخارة فی ذلک، بل ربّما یکون لأجل احتمال ترتُّب مصالح و مفاسد معنویة علی الفعل الذی یریده، بسبب عوارض و طوارئ خارجیة، لا بمقتضی ذات الفعل المستحب أو الواجب الذی یرید أن یفعله. فیقع حینئذٍ فی حیرة و تردّد لأجل تکافؤ الاحتمالین. فاتضح بهذا البیان عدم اعتبار کون المضارّ و المنافع المحتملة دنیویةً.

و کیف یختص مورد الاستخارة بالتحیر الراجع إلی الامور الدنیویة و لا یشمل التردّد من جهة الامور المعنویة و الاخرویة؟ و قد امر فی جمیع نصوص الاستخارة بأن یدعو المستخیر، و یطلب خیرة فی عافیة، و ما اصطفاه اللّه و اختاره له و ما ارتضی به له، و یطلب من

ساحته تعالى أن لا يقع فيما يسخطه اللّه تعالى و لا يرضى به.

أ فلا يكشف ذلك عن خوف المستخير من وقوعه فى سخط اللّه و بعده عن ساحته بالفعل المستخار فيه قبل الاستخارة؟

و هلّا يكشف ذلك عن رجوع تردّده و حيرته إلى الامور المعنوية و الاخروية؟!.

بل يمكن أن يقال: إنّ من أهمّ العوامل و الأسباب التى تُلجئُ المؤمن المتحيّر إلى الاستخارة: أنّه يرى نفسه و أمره بين سخط اللّه و البعد من ساحته و بين مرضاة اللّه و القرب إليه. فلا يدرى أنّ ما أراد أن يفعله فى أىّ الأمرين يوقعه، فانّما يكون تحيّره لأجل ذلك.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٣١٢

ثمّ إنّك قد عرفت من كلامه هذا أنّه لم يفرّق فى هذا التعريف بين أنحاء الاستخارة. فانّ كلامه عام شامل للاستخارة بمعناها الأعم الذى بمعنى طلب الخير بمجرد الدعاء و الصلاة، و بمعناها الأخص الذى يكون بافتتاح المصحف أو بالرقاع أو بالسبحة. بل الاستخارة بمعناها الأخص الشائع داخلة فى مقصوده قطعاً؛ لأنّه قال بذلك بعد تشنيعه على ابن إدريس فى إنكاره الاستخارة بهذا المعنى.

رأى المحدث الكاشانى

و قد عرّف الفقيه العارف المحدّث الكاشانى الاستخارة فى تبيين الرواية بقوله: «يعنى ما طلب مسلم من اللّه الخيرة فى أمره بالدعاء قبل أن يرتكبه، إلّا جَعَل اللّه تعالى له ذلك الأمر خيراً.

هذا أحد معانى الاستخارة، و لها معان اخر تستفاد من الأخبار الآتية، كطلب تيسير ما فيه الخيرة، أو طلب تعرّف ما فيه الخيرة، أو طلب العزم على ما فيه الخيرة. و ما سوى طلب التعرف يكون بالصلاة و الدعاء.

و طلب التعرف قد يكون بانضمام غيره، كالرّقاع و البنادق و القيام إلى الصلاة و فتح المصحف و أخذ السبحة و عدّها و القرعة. و يأتى بيان ذلك كلّه إن شاء اللّه تعالى. و الكل حَسَنٌ أيّها يأتى به العبد فقد استخار اللّه». «١»

و حاصل ما يستفاد من كلامه أمران:

أحدهما: أنّ الاستخارة جاءت فى الأحاديث لأربعة معانٍ.

١- طلب الخِيَرة فى أمره من اللّه تعالى بالدعاء قبل الشروع فى العمل؛ بأن

---

(١) الوافى: ج ٩، ص ١۴٠٩.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج٣، ص: ٣١٣

يطلب تعلّق إرادته و عزمه على خير ما ينبغى أن يختاره.

٢- طلب تيسير ما فيه الخير و الصلاح واقعاً و تسهيله عليه.

٣- طلب التعرّف و الاطلاع على ما فيه الخير و الصلاح واقعاً.

۴- طلب العزم المستحكم و الارادة الجازمة على فعل ما فيه الخير و الصلاح.

ثانيهما: أنّ ما سوى طلب التعرّف من المعانى المزبورة- و هو طلب الخيرة و طلب التيسير و طلب العزم- يكون بالدعاء و الصلاة، و طلب التعرّف قد يكون بانضمام غير ذلك، كالرقاع و البنادق و افتتاح المصحف و أخذ السبحة و القرعة. و يفهم من كلامه أنّ كل ذلك داخل فى تعريف الاستخارة.

و يرد على تعريفه أنّه من قبيل تعريف الشيء بذكر مصاديقه و أقسامه.

فانّ ما ذكره من قبيل أقسام الاستخارة. و كان ينبغى له أن يُعرّفها بيان جامع لجميع هذه الاستخارة و مانع من غيرها، كما فعل العلّامة الحلّى.

و لکن الکلام فی أنّه هل یمکن أخذ عنوان جامع لجمیع هذه الأقسام الأربعة فیشملها؟

ظاهر کلام المحدّث المزبور أنّها معانی عدیدة متغایرة بالفصول و إن کانت مشترکة فی الجنس، و هو أصل الطلب و الدعاء.

رأی المحدث البحرانی

قال المحدث البحرانی فی تعریف الاستخارة: «و ینبغی أن یُعلم أوّلًا: أنّ الاستخارة هی طلب الخیرة من اللّه تعالی، قاله فی القاموس و النهایة و غیرهما. و قال ابن ادریس: الاستخارة فی کلام العرب الدعاء، و قال أیضاً معنی استخرت اللّه، استدعیت إرشادی، قال:

و کان یونس بن حبیب اللغوی یقول: إنّ معنی استخرت اللّه، استفعلت اللّه الخیر؛ أی سألت اللّه أن یوفقنی خیر الأشیاء التی أقصدها.

إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ المفهوم من الأخبار أنّها قد جاءت فیها علی معان عدیدة». «۱»

و قال- بعد ذکر أقسام الاستخارة فی ختام کلامه-: «لا ریب أنّ الاستخارة بأیّ المعانی المتقدّمة، ترجع إلی الطلب منه سبحانه». «۲»

و یفهم من ذیل کلامه- مع الالتفات إلی ما جاءَ فی صدر کلامه فی تعریف الاستخارة-، رجوع جمیع المعانی المذکورة للاستخارة- بأقسامها التسعة أو العشرة الآتیة «۳» إلی معنا جامع مشترک بین الجمیع، و هو طلب الخیرة- أی خیر ما ینبغی أن یختاره- و تعلُّق جزمه و عزمه به.

و یمکن کون مقصوده أنّ للاستخارة فی اصطلاح الأحادیث معانی عدیدة علی نحو الاشتراک المعنوی، و المعنی الجامع هو أصل الطلب منه سبحانه، و کون سایر المعانی من باب مصادیق المعنی الموضوع له. و الوجه فی إرجاعه الکلّ إلی أصل الطلب لعلّه مغایره طلب العزم و طلب التعرّف و طلب التیسیر مع معنی طالب الخیر، باعتبار تغایر متعلّق الطلب، و لکن الجمیع مشترکة فی أصل الطلب.

و علی أیّ حال رأی صاحب الحدائق موافق لرأی العلامة و الفیض فی مجیءِ الاستخارة فی النصوص بجمیع المعانی المذکورة. لا مجرد طلب الخیر بالدعاء و الصلاة، کما زعمه ابن ادریس، و إن یرجع الجمیع إلی أصل الطلب

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۴.

(۲) المصدر: ص ۵۳۳.

(۳) و سیجیءُ ذکر هذه الأقسام فی البحث عن أقسام الاستخارة إن شاء اللّه.

بالمآل، کما أشار إلیه فی ذیل کلامه.

رأی صاحب الجواهر

یظهر من صاحب الجواهر أنّ لفظ الاستخارة فی الأحادیث جاء بمعنیین:

أحدهما: طلب الخیرة بمعنی أن یطلب من اللّه بالدعاء و التوسّل أن یکون ما أراد فعله أو ترکه من الأمور خیراً له، لا أن یریه ما فیه الخیر و الصلاح واقعاً. و قد استبعد کون هذا المعنی مراداً من الاستخارة بالدعاء و الصلاة.

فانه فسّر الاستخارة بطلب الخیرة و استشهد لذلک بکلمات أهل اللّغة و نقل کلام الطریحی عن مجمع البحرین؛ حیث قال فی تعریف الاستخارة:

«و هی طلب الخیرة کما فی المصباح و عن القاموس و النهایة و مجمعی البرهان و البحرین، قال فی الأخیر: خار اللّه لک أی أعطاک

ما هو خير لك، و الخيرة بسكون الياء اسم منه. و الاستخارة طلب الخِيَرَة كعنبة. و استخيرك بعلمك؛ أى أطلب منك الخير متلبساً بعلمك بخيرى و شرّى. و فى الحديث: من استخار اللّه راضياً بما صنع خار اللّه له حتماً أى طلب منه الخيرة فى الأمر» «۱».

ثمّ قال: «و المراد بطلب الخيرة الدعاء و التوسل فى أن يكون ما أراد فعله أو تركه من الامور خيراً له، و من هنا قال فى المحكى عن إشارة السبق «۲»: يصلى ركعتين- إلى أن قال-: و يسأل الخير فيما قصد إليه ...، لكن الانصاف أنّى لم أجد فى النصوص ما هو صريح فى إرادة ذلك من الاستخارة التى يُصلى لها، نعم يحتمله صحيح عمرو بن حريث، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: صلِّ ركعتين و استخر

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۵۶.

(۲) و هى كتاب فقهى لعلى بن أبى الفضل الحلبى، و هو من القدماء.

اللّه. فو الله ما استخار اللّه مسلم إلّا خار اللّه له «۱»، بل لعلّه الظاهر منه عند التأمل». «۲»

و نظير الصحيح المزبور خبر هارون بن خارجة «۳».

ثانيهما: طلب تعرُّف ما فيه الخيرة بقرار نفسه و حصول عزمه على ما فيه الخير و الصلاح واقعاً.

قال قدس سره: «و قال فى الفقيه: قال أبى رضى اللّه عنه فى رسالته إلى: إذا أردت يا بنى أمراً فصل ركعتين و استخر اللّه مائة مرة و مرة فما عزم لك فافعل، و قل فى دعائك: لا إله إلّا اللّه الحكيم الكريم، لا إله إلّا اللّه العلى العظيم، رب بحق محمد و آله صال على محمد و آله، و خر لى فى كذا و كذا الدنيا و الآخرة خيرة فى عافية، إلّا أنه و إن كان ظاهر الدعاء فيه يقتضى ما ذكرنا، لكن قوله: فما عزم لك فافعل، قد يشعر بارادة طلب تعرف ما فيه الخيرة باتفاق حصول العزم من المستخير الذى كان متردداً فى الفعل و عدمه، كما صرح به فى السرائر فى كيفية الاستخارة.

و هو مضمون خبر اليسع القمى، قال: قلت لابى عبد اللّه عليه السلام: أريد الشيء فأستخير اللّه فيه، فلا يوفّق فيه الرأى، أفعله أو أدعه؟ فقال عليه السلام: انظر إذا قمت إلى الصلاة- فانّ الشيطان أبعد ما يكون من الانسان إذا قام إلى الصلاة- أىّ شيء يقع فى قلبك فخذ به. و افتتح المصحف، فانظر إلى أول ما ترى فيه، فخذ به إن شاء اللّه. «۴»

---

(۱) الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) المصدر.

(۳) المصدر: ح ۲.

(۴) الوسائل: ب ۶، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

إذ قوله: فلا يوفَّق فيه الرأى، كالصريح فى عدم حصول الارادة و العزم؛ كى يتعرَّف ما فيه الخيرة». «۱»

و لا يخفى أنّ قوله: «فما عزم لك فافعل» فى ذيل خبر معاوية بن ميسرة قول والد الصدوق فى رسالته ظاهراً، لا كلام الامام عليه السلام. نعم جاء نظير هذا التعبير فى كلام الامام عليه السلام فى بعض النصوص «۲». و سيأتى بيان ذلك عند تحقيق النصوص.

و مرجع كلامه فى المعنى الثانى إلى طلب إراءة ما فيه الخير و الصلاح واقعاً و ذلك إنّما يحصل بسكون نفسه و حصول عزمه و جزمه عليه، من فعل أو ترك.

ثالثها: طلب التوفيق لما اختاره اللّه له و تيسيره له، و كون أقسام الاستخارة الشائعة طرقاً لتعرُّف ما اختاره اللّه له. و هذا المعنى هو الذى

قوّاه و استظهره من نصوص الاستخارة.

قال فى ختام البحث عن ذلك: «و من هنا يُقوّى أنّ للاستخارة معنيين، لا غير. أحدهما: أن يسأل من اللّه سبحانه أن يجعل الخير فيما أراد إيقاعه من الأفعال، و الثانى: أن يوفّقه لما يختاره له و يُيَسِّره له، نعم لتعرُّف الثانى طرق و لعلّها تتبع إرادة المستخير بالمعرفة» «۳».

و لكن المعنى الأوّل من هذين القسمين هو الذى ذكره أوّلًا فى تعريف الاستخارة و استبعد كونه المراد من الاستخارة بالدعاءِ و الصلاة. و لعلّه ذكره

---

(۱) المصدر: ص ۱۵۷– ۱۵۸.

(۲) حيث قال عليه السلام «: ثمّ تستخير اللّه مائة مرّة و مرّة، ثمّ تنظر فان عزم اللّه لك» / الوسائل: ب ۱، من أبواب الاستخارة، ح ۵.

(۳) المصدر: ص ۱۶۲.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۱۸

هنا لبيان حصر معنى الاستخارة فيهما ثبوتاً. و لكنّه طبّق أقسام الاستخارة الشائعة على المعنى الثانى، و هو المعنى الثالث من المعانى الثلاثة المستفادة من كلامه.

و لا يخفى عليك أنّ ما جاء فى كلامه من تفسير الخيرة بالمعنى الثانى، مناسبٌ لما ذكره الخليل و ابن الأثير؛ من أنّ لفظ «الخِيَرَة» على وزن العِنَبَة بمعنى ما يُختار.

و يظهر منه أنّ هذا المعنى الثانى هو ظاهر أكثر نصوص الاستخارة؛ حيث استشهد لذلك بنصوص عديدة. و سيأتى بيان مرامه فى الاستخارة عند البحث عن مدركها.

رأى صاحب العروة و المناقشة فيه

و قال السيد اليزدى فى العروة: «الاستخارة بمعنى طلب الخير من ربّه و مسألة تقديره له عند التردد ... أو مطلقاً ... للسفر و كل أمر خطير، ... و لا سيّما عند الحيرة و الاختلاف فى المشورة. و هى الدعاء لأن يكون خيره فيما يَستقبل أمره. و هذا النوع من الاستخارة، هو الأصل فيها، بل أنكر بعض العلماء ما عداها مما يشتمل على التفاؤل و المشاورة بالرقاع و الحصى و السبحة و البندقة و غيرها» «۱».

حاصل كلامه: أنّ الاستخارة بمعنى طلب الخير من اللّه سبحانه و تعالى بالدعاء و الصلاة؛ بأن يقدّر له الخير و الصلاح فى مستقبل أمره الذى يريده، فى كل أمر خطير، و لا سيّما عند الحيرة بعد الفكر و المشورة. و ظاهر كلامه عدم اختصاص الاستخارة بمورد التحيُّر و التردد فى الأمر. بقرينة قوله: «أو مطلقاً»

---

(۱) العروة الوثقى/ مقدمة كتاب الحج فى آداب السفر: ج ۲، ص ۴۱۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۱۹

و «و لا سيما عند الحيرة».

فيظهر من كلامه ثلاثة امور:

۱– كون الاستخارة بمعنى طلب تقدير الخير فى أمره من اللّه تعالى؛ ليحصل بذلك ركون نفسه و قرار قلبه على ما فيه الخير واقعاً. و هذا غير طلب التعرف على ما فيه الخير، و غير طلب تيسير ما فيه الخير و تسهيله.

۲– خطورة الأمر المورد للاستخارة و أهميته. و يفهم من كلام هذا العَلَم عدم مشروعية الاستخارة فى الامور الجزئية.

۳– عدم اختصاصها بمورد التحيّر و التردد فى الأمر. و لعلّ مقصوده من ذلك ما إذا كانت الاستخارة بمجرّد الدعاء و الصلاة لطلب

الخیر فی ما یرید فعله، لا فی مثل الاستخارة بالمصحف و الرقاع و السبحة.

و علی أیّ حالٍ یرد علیه أوّلًا: أنّ المعنی الذی ذکره فی تعریف الاستخارة، إنّما یلائم بعض المعانی المفسَّر بها لفظ الاستخارة، دون سایر المعانی، کطلب العزم علی خیر ما ینبغی أن یختاره، کما یظهر ذلک من قوله علیه السلام: «فما عزم لک فافعل» «۱»، و سبق آنفاً فی کلام صاحب الجواهر. و کطلب ما اختاره اللّه له من خیر الأمرین.

و ثانیاً: أنّه لو کانت الاستخارة بمعنی محض الدعاء و الاستغاثة من اللّه لتقدیر الخیر له، فأیّ وجه لتخصیصه بالامور الخطیرة، بل فی الامور الجزئیة الحقیرة الیسیرة أیضاً ینبغی الاستخارة بهذا المعنی. فانّ صِغر الشیءِ الحقیر و حقارته لا یوجب کونه بمعزل عن عنایة اللّه و لا خارجاً عن قضائه و قَدَره و علمه؛ ضرورة أنّه لا یعزب عن محضر ذاته المقدّسة مثقال ذرّة، کما قال تعالی:

---

(۱) الوسائل: ب ۵، من صلاة الاستخارة، ح ۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۲۰

«وَ مَا یَعْزُبُ عَنْ رَبِّکَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِی الْأَرْضِ وَ لَا فِی السَّمَاءِ» «۱».

«یَا بُنَیَّ إِنَّهَا إِنْ تَکُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَکُنْ فِی صَخْرَةٍ أَوْ فِی السَّمَاوَاتِ أَوْ فِی الْأَرْضِ یَأْتِ بِهَا اللَّهُ» «۲».

«وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا یَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِی ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا یَابِسٍ إِلَّا فِی کِتَابٍ مُبِینٍ» «۳».

هذا، مع أنّ الروایة صریحة علی خلاف ذلک مثل ما ورد عن أبی عبد اللّه علیه السلام:

«أنّه إذا کان إذا أراد شراء العبد أو الدّابة أو الحاجة الخفیة أو الشیءِ الیسیر، استخار اللّه فیه سبع مرّات. فاذا کان أمراً جسیماً، استخار اللّه مائة مرّة» «۴».

---

(۱) یونس: ۶۱.

(۲) لقمان: ۱۶.

(۳) الأنعام: ۵۹.

(۴) الوسائل: ب ۵، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۲۱

تحقیق معنی الاستخارة

اشارة

ینبغی لبیان ما هو مقتضی التحقیق فی معنی الاستخارة؛ أوّلًا: نظرة إلی کلمات أهل اللغة لتحقیق معناها اللغوی.

و ثانیاً: نظرة إلی النصوص و الأحادیث الواردة فی الاستخارة، لیعلم معناها الاصطلاحی المقصود فی النصوص.

تحقیق المعنی اللغوی

ینبغی تحقیق معنی لفظ الاستخارة لغة لیتضح المعنی المقصود منه فی الاحادیث الواردة عن أهل البیت علیهم السلام أکثر وضوحاً.

قال الخلیل (المتوفّی سنة: ۱۷۵ ه ق) فی کتاب العین: «تقول: هذا و هذه و هؤلاء خِیَرَتی؛ و هو ما تختاره ... و الخِیْرَة مصدر اسم الاختیار، مثل ارتاب ریبةً».

قال ابن فارس (المتوفّی سنة: ۳۹۵ ه ق) فی المقائیس: «و الخِیَرة: الخیار. و الخِیر: الکرم. و الاستخارة: أن تسأل خیرَ الأمرین لک» «۱».

و قال الجوهری (المتوفّی سنة: ۳۹۳ ه ق):

«الاستخارة الاستعطاف. یقال: هو من الخُوار و الصوت. و أصله أنَّ الصائد یأتی وَلَدَ الظَّبْیَة فی کناسه فیَعرک اذنه فیخور أی یصیح، یستعطف

(۱) مقائیس اللغة: ج ۲، ص ۲۳۲.

بذلک أمَّه کی یصیدها» «۱».

قوله: کناسه؛ أی موضع الضبی فی خلال الأشجار و محل خفائه و استتاره.

و قال الزمخشری (المتوفّی سنة: ۵۳۸ ه ق):

«و استخرت اللّه فی ذلک فخار لی؛ أی طلبت منه خیر الأمرین فاختاره لی» «۲».

و قال ابن الأثیر (المتوفّی سنة: ۶۰۶ ه ق):

«الخَیْر ضِدّ الشر ... و خار اللّه لک؛ أی أعطاک ما هو خیرٌ لک. و الخِیرة بسکون الیاء، الاسم منه. فأما بالفتح، فهی الاسم من قولک: اختاره اللّه، و محمد صلی الله علیه و آله خِیَرة اللّه من خَلقه. یقال بالفتح و السکون. و الاستخارة: طلب الخِیَرة فی الشیء، و هو استفعال منه. یقال استخر اللّه یخرْ لک. و منه دُعاء الاستخارة اللهم خِرْ لی، أی اختر لی أصلح الأمرین و اجعل لی الخِیَرة فیه» «۳». و جاءَ نظیر ذلک فی صحاح الجوهری فی مادّة «خَیَر».

و قال الطریحی (المتوفی سنة: ۱۰۸۵ ه ق):

«و الاستخارة طلب الخِیَرة کعنبة. و استخیر بعلمک، أی أطلب منک الخِیَرة متلبساً بعلمک بخیری و شرّی. قیل: الباءُ للاستعانة أو للقِسْم الاستعطافی.

و فی الحدیث: من استخار اللّه راضیاً بما صنع اللّه خار اللّه له حتماً، أی طلب منه الخیرة فی الأمر.

(۱) الصحاح: ج ۲، ص ۶۵۱.

(۲) أساس البلاغة: ج ۱، ص ۲۷۲.

(۳) النهایة: ج ۲، ص ۸۶.

و فیه: استخر ثمّ استشر. و معناه انک تستخیر اللّه أولًا بأن تقول: اللهم إنّی استخیرک خیرةً فی عافیة، و تکرر ذلک مراراً ثمّ تشاور بعد ذلک فیه فانّک إذا بدأت باللّه أجری اللّه لک الخیرة علی لسان من شاء من خلقه.

و خِرْ له و اختر لی، أی اجعل أمری خیراً و ألهمنی فعله و اختر لی الأصلح» «۱».

و الذی یتحصّل من مجموع کلمات أهل اللغة أنّ لفظ الاستخارة فی الأصل جاءَ لثلاثة معان:

۱- إنّه من الخوار و الصوت و مأخوذ من مادّة «خوَرَ».

و لفظ الاستخارة بناءً علی هذا الأصل، بمعنی الاستعطاف و جلب الغیر بالصوت و الأنین، کما جاء فی کلام الجوهری فی مادّة «خَوَر».

و إن شئت فقل بمعنی الدعاء، کما أشار إلیه ابن ادریس بقوله: «الاستخارة فی کلام العرب الدعاء».

۲- من الخَیْر و الخَیْرة- بفتح الخاء و سکون الیاء-، و هو ضدّ الشر. و لفظ الاستخارة بناءً علی هذا الأصل یکون بمعنی طلب الخَیْر.

كما اتفق عليه أهل اللغة.

٣- من الخِيَرة على وزن العِنَبة، و الخيرة- بكسر الخاء و فتح الياء و سكونها-؛ بمعنى الخيار و الاختيار، كما جاءَ فى كلام الخليل و الجوهرى و ابن فارس و ابن الأثير و غيرهم.

و الظاهر أنّ لفظ الاستخارة فى أصل اللغة مشتركٌ بين المعانى الثلاثة المذكورة بالاشتراك اللفظى؛ لعدم جامع بينها ظاهراً.

---

(١) مجمع البحرين/ طبع مكتبة المرتضوية: ج ٣، ص ٢٩٧- ٢٩۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج٣، ص: ٣٢۴

فالمتحصّل من كلمات أهل اللغة أنّ الاستخارة فى اللغة:

إمّا من الخِيَرة- بكسر الخاءِ و فتح الياء أو سكونها-؛ أى طلب ما اختاره اللّه له من خير الأمرين، أو طلب اختيار ما هو الأصلح.

أو من الخَيْر أو الخَيْرة- بفتح الخاءِ و سكون الياء- بمعنى طلب ما هو خيرٌ له، أو طلب تقدير خير الأمرين- من الفعل و الترك، و ما هو أصلح منهما بحال المستخير.

و إمّا من الخُوار بمعنى صوت الدعاء و أنين المستخير حينما يدعو اللّه بالتضرّع و الاستعانة.

و هذه المعانى كلها يمكن أن تكون مقصودة من الاستخارة الواردة فى نصوص أهل البيت عليهم السلام، كما سيأتى بيانها، فلا تفاوت بين معناها اللغوى و بين معناها الاصطلاحى، إلّا فيما يرجع إلى مصاديقها و إلى الطرق و العلامات المذكورة فى الأحاديث للتوصّل بها إلى خير الأمرين واقعاً.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج٣، ص: ٣٢۵

معانى الاستخارة من منظر النصوص

اشارة

١- المعانى المندرجة تحت طلب الخير.

٢- الاستخارة بمعنى طلب التعرّف على الواقع.

المقصود من المعنى الاصطلاحى هو المعنى المراد من الاستخارة فى نصوص أهل البيت عليهم السلام، و كلمات الفقهاء. و قد سبق الكلام فى تعاريف الاستخارة الواردة فى كلمات الفقهاء. و ينبغى هاهنا تحقيق فى نصوص المقام.

فنقول: مقتضى التحقيق أنّ لفظ الاستخارة فى النصوص الشرعية و كلمات الفقهاء مشتركٌ لفظى بين معنيين كلّيين:

أحدهما: طلب الخير، سواءٌ كان بطلب التوفيق للخير، أو طلب تقدير الخير، أو طلب العزم على الخير و سكون النفس و قرارها عليه بالهام، أو طلب تيسيره.

و سواءٌ كان الطلب بالدعاء و الصلاة معاً أو بالدعاء فقط. و لا يبعد صدق طلب الخير على جميع هذه المعانى الأربعة عرفاً؛ حيث يقال لمن يدعو و يطلب التوفيق للخير و تقديره، و من يطلب تيسير الخير و تسهيله، و من يطلب العزم على فعل الخير: أنّه يطلب الخير، كما لا يبعد صدق طلب الخِيَرة على الجميع بلحاظ إرجاع الكل إلى طلب ما يختاره اللّه له من الخير.

و ثانيهما: طلب التعرُّف و الاستطلاع على ما هو خيرٌ واقعاً عند اللّه و خِيَرته فى الأمر الذى يريده بأحد الطرق المتداولة، و هى الاستخارة بالمصحف أو الرقاع أو السبحة أو المساهمة التى لها جذرٌ فى مفهوم الاقتراع، و إن كانت منضمّة بالدعاء و الصلاة عملًا،

لکنّها مغایرهٔ مع المعنی الأوّل بحسب التبادر و

الارتکاز. و الشاهد لذلک عدم تبادر الثانی من سماع الأوّل. نعم یشترک القسمان فی أصل الطلب. و علیه فلفظ الاستخارهٔ مشترک معنوی بین الجمیع؛ أی القسمین بما لهما من الأقسام.

المعانی المندرجهٔ تحت طلب الخیر

اشارهٔ

تفصیل القسم الأوّل: أنّ لفظ الاستخارهٔ- بمعنی طلب الخیر- قد اطلق فی نصوص المقام علی أربعهٔ معانٍ:

۱- الدعاء لطلب الخیر و التوفیق.

و إنّ هذه الطائفهٔ من الروایات کثیرهٔ، و إلیک نبذهٌ منها.

فمن هذه النصوص:

خبر معاویهٔ بن میسرهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السلام، قال: «ما استخار اللّه عبد سبعین مرّهٔ بهذه الاستخارهٔ إلّا رماه اللّه بالخیرهٔ، یقول: یا أبصر النّاظرین، و یا أسمع السامعین، و یا أسرع الحاسبین و یا أرحم الراحمین، و یا أحکم الحاکمین، و صل علی محمد صلی الله علیه و آله و أهل بیته علیهم السلام و خر لی فی کذا و کذا» «۱».

وجه الدلالهٔ أنّ قوله علیه السلام: «یقول » ...: بیان و تفسیر لقوله: «ما استخار اللّه عبد سبعین مرّهٔ بهذه الاستخارهٔ». فانّه علیه السلام فسّر الاستخارهٔ بدعاءِ المستخیر الواردهٔ فی ذیل هذه الروایهٔ.

و منها: صحیح ابن أبی یعفور، قال: «سمعت أبا عبد اللّه علیه السلام یقول فی الاستخارهٔ: تعظّم اللّه و تمجّده و تحمده و تصلّی علی النبی صلی الله علیه و آله ثمّ تقول: اللهم إنّی أسألک بأنّک عالم الغیب و الشهادهٔ الرحمن الرحیم و أنت عالم الغیوب، أستخیر اللّه

---

(۱) الوسائل: ب ۵، من صلاهٔ الاستخارهٔ، ح ۳.

برحمته» «۱».

و منها: صحیح زرارهٔ عن أبی عبد اللّه علیه السلام: «فی الأمر یطلبه الطالب من ربّه، قال علیه السلام: یتصدّق فی یوم علی ستّین مسکیناً، کلّ مسکین صاعاً بصاع النبی صلی الله علیه و آله. فاذا کان اللیل اغتسل فی ثلث اللیل الباقی و یلبس أدنی ما یلبس من یعول من الثّیاب، إلّا أنّ علیه فی تلک الثّیاب إزاراً، ثمّ یصلّی رکعتین. فاذا وضع جبهته فی الرکعهٔ الأخیرهٔ للسجود هلّل اللّه و عظّمه و مجّده، و ذکر ذنوبه فأقرّ بما یعرف منها مسمّی، ثمّ رفع رأسه. فاذا وضع فی السجدهٔ الثانیهٔ استخار اللّه مائهٔ مرّهٔ. یقول: اللّهم إنّی أستخیرک، ثمّ یدعو اللّه بما شاء و یسأله إیّاه کما سجد، فلیفض برُکبتیه إلی الأرض یرفع الازار حتی یکشفها، و یجعل الازار من خلفه بین ألییه و باطن ساقیه» «۲». قوله: ألییه تثنیهٔ الألیهٔ بالفتح من ألیهٔ الشاهٔ، و لا تقل الألیهٔ بالکسر کما صرّح الجوهری بهذا التنبیه. و الألیهٔ فی الانسان طرفی مقعده.

و منها: موثقهٔ الحسن بن علی بن فضّال عن حماد بن عیسی عن حَریز عن زرارهٔ، قال: «قلت لأبی جعفر علیه السلام: إذا أردت أمراً و أردت الاستخارهٔ کیف أقول؟ فقال علیه السلام:

إذا أردت ذلک فصم الثلثاء و الأربعاء و الخمیس، ثمّ صل یوم الجمعة فی مکان نظیف رکعتین، فتشهّد ثمّ قل و أنت تنظر إلی السماء: اللّهم إنّی أسألک بأنّک عالم الغیب و الشهادة الرحمن الرحیم أنت عالم الغیب، إن کان هذا الأمر خیراً فیما أحاط به علمک فیسّره لی و بارک لی فیه، و افتح لی به. و إن کان ذلک لی شرّاً فیما أحاط به علمک، فاصرفه عنّی بما تعلم، فانّک تعلم و لا أعلم، و تُقَدّر و لا اقِّدر، و تقضی و لا أقضی و أنت علّام الغیوب، تقولها مائة مرّة» «۳».

---

(۱) الوسائل: ب ۱، من صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۱۲.

(۳) المصدر: ح ۱۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۲۸

و منها: صحیح حمّاد بن عثمان عن أبی عبد اللّه علیه السلام: «إنّه قال فی الاستخارة: أن یستخیر اللّه الرجل فی آخر سجدة من رکعتی الفجر مائة مرّة و مرّة، تحمد اللّه و تصلّی علی النبی صلی الله علیه و آله و آله، ثمّ تستخیر اللّه خمسین مرّة. ثمّ تحمد اللّه و تصلّی علی النبی صلی الله علیه و آله، و تمّم المائة و الواحدة» «۱».

و یدلّ علی هذا المعنی من الاستخارة نصوص کثیرة معتبرة، و هی أکثر نصوص المقام، فمن ذلک جمیع روایات الباب الأوّل و الرابع و الخامس من أبواب صلاة الاستخارة فی الوسائل، و علیه یحمل ما نقله فی الباب السابع و التاسع و العاشر.

و حاصل هذا المعنی طلب الخیر بالدعاءِ و الصلاة؛ بأن یدعو المستخیر و یطلب من ساحة ربّه سبحانه و تعالی أن یقدّر له الخیر فیما یرید فعله و یجعل فیه البرکة و التوفیق.

و هذا مراد صاحب الحدائق من قوله:

«بمعنی أنّه یسأل اللّه فی دعائه أن یجعل له الخیر و یوفّقه فی الأمر الذی یریده. و علی هذا المعنی یحمل ما رواه فی الکافی عن عمرو بن حریث فی الصحیح علی الأظهر، قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام صل رکعتین و استخر اللّه فو اللّه ما استخار اللّه مسلم إلّا خار له البتة. و فی روایة اخری عنه علیه السلام: من استخار اللّه راضیاً بما صنع اللّه خار اللّه له حتماً. و فی معناهما أخبار اخر أیضاً». «۲»

و تدلّ علی هذا المعنی عدّة نصوص معتبرة؛

منها: صحیحة عمرو بن حریث قال: قال أبو عبد اللّه علیه السلام: «صلّ رکعتین و

---

(۱) الوسائل ب ۴، من أبواب الاستخارة، ح ۱.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۲۹

استخر اللّه فو الله ما استخار اللّه مسلم إلّا خار له البتّة» «۱».

و نظیره خبر هارون بن خارجة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «من استخار اللّه راضیاً بما صنع خار اللّه له حتماً» «۲».

هذان الخبران جاءَ فی کلام صاحب الحدائق.

و فی خبره الآخر، قال: «قال أبو عبد اللّه من استخار اللّه تعالی مرّة واحدة و هو راضٍ بما صنع اللّه له، خار اللّه له حتماً» «۳».

وجه دلالة هذه النصوص علی هذا المعنی أنّ قوله علیه السلام: «خار له البتّة» و قوله: «خار اللّه له حتماً» عقیب الاستخارة، ظاهرٌ فی کون مطلوب المستخیر من اللّه تعالی، جعل الخیر و تقدیره فی الأمر الذی یریده فیخیر اللّه تعالی له؛ بأن یجعل الخیر و یقدّره له فی ذلک الأمر.

كما يـدل على ذلک قوله فی خبر معاويـة: «رماه اللّه بالخيرة» فان الرمی بالخير جعله و تقـديره. و أيضاً يدلّ على ذلک قول المستخير فی ذيل خبر معاوية: «و خِرْ لی فی كذا و كذا»؛ أی اجعل و قدّر لی الخير فی كذا و كذا.
و لفظ الاستخارة فيها بمعنى طلب الخير و معنى ذلک جعل الخير و تقديره فيما أراد المستخير أن يفعله. و يشهد لذلک قوله: «خار له البتة» و «خار الله له حتماً»؛ أی يجعل و يقدر له الخير البتة و حتماً.
إلى غير ذلک من النصوص الظاهرة فی هذا المعنى، و إن يمكن حملها على بعض المعانی الآتية أيضاً.

---

(۱) الوسائل: ب ۱، من صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) المصدر: ح ۲.

(۳) المصدر: ب ۷، ح ۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۳۰

۲- طلب تيسير ما فيه الخير واقعاً و تسهيل خير الأمرين، من الفعل أو الترک.

و ذلک بأن يطلب من اللّه سبحانه تسهيل فعل ما يريـده، إن كان خيراً فی الواقع، و صرفه عنه إن كان شرّاً واقعاً. و هـذا المعنى من الاستخارة أيضاً يكون بالدعاء و الصلاة.
و يستفاد هذا المعنى من عدّة نصوص واردة فی الاستخارة.
منها: صحيحة مرازم قال: قال لی أبو عبد اللّه: «إذا أراد أحدكم شيئاً فليصلّ ركعتين ثمّ ليحمد اللّه و ليثن عليه، و يصلّی على محمد و أهل بيته و يقول: اللّهم إن كان هذا الأمر خيراً لی فی دينی و دنيای فيسّره لی و قدّره، و إن كان غير ذلک فاصرفه عنّی» «۱».
و منها: موثق زرارة أو معتبرته، قال: «قلت لأبی جعفر إذا أردت أمراً و أردت الاستخارة كيف أقول؟ فقال: إذا أردت ذلک فصم الثلثاء و الاربعاء و الخميس ثمّ صل يوم الجمعة فی مكان نظيف ركعتين، فتشهد ثمّ قل- و أنت تنظر إلى السماء-: اللّهم إنّی أسألک بأنّک عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم أنت عالم الغيب، إن كان هذا الأمر خيراً فيما أحاط به علمک فيسّره لی و بارک لی فيه، و افتح لی به، و إن كان ذلک لی شراً فيما أحاط به علمک فاصرفه عنّی بما تعلم فانّک تعلم و لا أعلم، و تقدر و لا أقدر، و تقضی و لا أقضی و أنت علام الغيوب، تقولها مائة مرّة» «۲».
و منها: معتبرة مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام- فی حديث- قال: «اللّهم إنّی أستخيرک برحمتک، و أستقدرک الخير بقدرتک عليه لأنّک عالم الغيب و الشهادة الرحمن الرحيم فأسألک أن تصلی على محمد النبی و آله عليه السلام، كما صليت على إبراهيم

---

(۱) المصدر: ب ۱، ح ۷.

(۲) المصدر: ح ۱۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۳۱

و آل ابراهيم إنّک حميد مجيد. اللهم إن كان هذا الأمر الذی اريده خيراً لی فی دينی و دنيای و آخرتی، فيسّره لی. و إن كان غير ذلک، فاصرفه عنّی و اصرفنی عنه» «۱».
و نظيره معتبرته الاخرى «۲».
و منها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبی عبد اللّه عليه السلام قال: «كان أبو جعفر عليه السلام يقول: ما استخار اللّه عبد قطّ مائة مرّة إلّا

رمی بخیرة الأمرین، یقول: اللهم عالم الغیب و الشهادة إن کان أمر کذا و کذا خیراً لأمر دنیای و آخرتی و عاجل أمری و آجله فیسّره لی و افتح لی بابه و رضّنی فیه بقضائک» «۳».

و لا- إشکال فی أنّه لا جامع بین المعنی السابق و بین هذا المعنی؛ لأنّ جعل الخیر و تقدیره فی ما یریده المستخیر غیر تیسیر ما فیه الخیر من الفعل و الترک، کما هو واضح.

۳- طلب الخِیَرَة- بکسر الخاء و فتح الیاء، من الاختیار

- بمعنی طلب قوّة الارادة و استحکام العزم فی اختیار خیر الأمرین؛ بأن یطلب من اللّه تعالی أن یخرجه عن الحیرة و یزیل عنه حالة الشک و التردّد و یُنزل علیه السکینة و یعطیه قوّة اختیار خیر الأمرین من الفعل أو الترک.

و هذا المعنی و إن ینطبق علی المعنی الثانی غالباً؛ لأنّ بازالة الخیرة و إعطاء قوّة الارادة و استحکام العزم یتیسّر الأمر للمستخیر. و لکن من جهة الجذر اللغوی و المفهوم لا- إشکال فی تغایر المعنیین؛ فان التیسیر و تسهیل الأمر غیر إزالة الحیرة و إیجاد العزم و تقویة الارادة، کما هو واضح. و الانطباق

(۱) المصدر: ب ۵، ح ۵.

(۲) المصدر: ح ۶.

(۳) المصدر: ح ۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۳۲

فی المصداق لا یوجب وحدة المعنی.

هذا، مضافاً إلی حصول التیسیر برفع الموانع و المشاکل الخارجیة أیضاً، فلا ینحصر بازالة الحیرة و الтردید و إعطاء العزم.

و الاستخارة بهذا المعنی ظاهرة من بعض الأحادیث الواردة فی باب الاستخارة.

فمن هذه النصوص:

صحیحة علی بن أسباط، قال: «قلت لأبی الحسن الرضا علیه السلام، جعلت فداک ما تری آخذ براً أو بحراً، فانّ طریقنا مخوف شدید الخطر؟ فقال علیه السلام: اخرج براً، و لا علیک أن تأتی مسجد رسول اللّه صلی الله علیه و آله و تصلی رکعتین فی غیر وقت فریضة، ثمّ تستخیر اللّه مائة مرّة و مرّة، ثمّ تنظر؛ فان عزم اللّه لک علی البحر، فقل الذی قال اللّه عزّ و جلّ: و قال ارکبوا فیها بسم اللّه مجریها و مرسیها إنّ ربّی لغفور رحیم، الحدیث» «۱».

فان قوله: «فان عزم اللّه لک علی البحر » ... إشارة إلی هذا المعنی الذی بیّناه. قال فی مجمع البحرین: و عَزَم اللّه لی: أی خَلَق اللّه لی عزماً.

و منها خبر جابر عن أبی جعفر علیه السلام قال: «کان علی بن الحسین علیه السلام إذا همّ بأمر حجّ و عمرة أو بیع أو شراء أو عتق، تطهر، ثمّ صلّی رکعتی الاستخارة فقرأ فیهما بسورة الحشر و سورة الرحمن، ثمّ یقرأ المعوذتین، و قل هو اللّه أحد، إذا فرغ و هو جالس فی دبر الرکعتین، ثمّ یقول: اللّهم إن کان کذا و کذا خیراً لی فی دینی و دنیای و عاجل أمری و آجله، فصلّ علی محمد و آله و یسّره لی علی أحسن الوجوه و أجملها، اللّهم و إن کان کذا و کذا شراً لی فی دینی أو دنیای و آخرتی و عاجل أمری و آجله فصلّ علی محمد و آله علیهم السلام و اصرفه عنّی، ربّ صل علی محمد و آله و اعزم لی علی رشدی و

(۱) المصدر: ب ۱، ح ۵.

إن کرهت ذلک أو أبته نفسی» «۱».

و منها: موثق اسحاق بن عمّار عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «قلت له: ربّما أردت الأمر یفرق منی فریقان: أحدهما یأمرنی، و الآخر ینهانی، قال: فقال علیه السلام إذا کنت کذلک فصل رکعتین و استخر اللّه مائة مرة و مرّة، ثمّ انظر أجزم الامرین لک، فافعله فان الخیرة فیه إن شاء اللّه» «۲»

فان قوله علیه السلام: «ثمّ انظر أجزم الأمرین لک، فافعله؛ فانّ الخِیَرة فیه إن شاء اللّه» إشارة إلی المعنی المزبور.

و بهذا المعنی قول أبی عبد اللّه علیه السلام: «ربِّ اعزم لی علی رشدی» فی دعاء الاستخارة فی معتبرة اسحاق بن عمار «۳» فقوله: «ربِّ اعزم»؛ أی أوجِد فی نفسی عزماً.

و هذا المعنی من الاستخارة أیضاً، إنّما یؤتی به بمجرد الدعاء أو بالدعاءِ و الصلاة معاً.

۴- طلب الخِیَرة- بکسر الخاء و فتح الیاءِ- بمعنی صفوة الشیءِ و المختار منه،

کما وُصف النبی صلی الله علیه و آله بخَیَرة اللّه بهذا المعنی؛

بأن یطلب من اللّه سبحانه و تعالی ما قدّره و قضاه و اختاره و اصطفاه للمستخیر.

و یمکن الاستشهاد لذلک أیضاً ببعض التعابیر الواردة فی نصوص المقام،

---

(۱) المصدر: ب ۱، ح ۳.

(۲) المصدر: ح ۶.

(۳) مستدرک الوسائل: ج ۶، ب ۴، من صلاة الاستخارة ص ۲۵۶، ح ۵.

کقوله: «و رضّنی فیه بقضائک» فی صحیحة معاویة بن عمّار «۱».

و قوله: «و رضّنی فی ذلک بقضائک، فانّک تعلم و لا أعلم و تُقدِّر و لا اقدِّر و تقضی و لا أقضی، إنّک علّام الغیوب» «۲». و نظیره موثق زرارة «۳» فانّ ما تعلّق به قضاء اللّه و قدره، یکون مما اختاره اللّه و أراده.

ثمّ إنّ الاستخارة بجمیع الأقسام الأربعة المزبورة؛ إمّا بالدعاءِ وحدها أو بالدعاء و الصلاة معاً حسب ما تدلّ علیه النصوص.

الاستخارة بمعنی طلب التعرّف علی الواقع

إنّ للاستخارة فی النصوص معنی آخر غیر طلب الخیر- المندرجة فیه المعانی الأربعة المزبورة-، و هو طلب التعرُّف علی الواقع و الاستطلاع علی ما فیه الخیر و ما اختاره اللّه له فی ذلک الأمر الذی یریده؛ بأن یطلب من اللّه سبحانه أن یعرّفه و یُریه بطریق الاستخارة ما هو خیر مقدّر له واقعاً- من الفعل أو الترک- فیستدعی من اللّه تعالی إراءة خیر الأمرین و ما هو الأصلح له من فعل الأمر الذی یریده أو ترکه.

و یدل علی هذا المعنی قوله علیه السلام: «فأخرج لنا آیةً من کتابک نستدلّ بها علی

---

(۱) الوسائل: ب ۵، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۹.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) المصدر: ب ۱، ح ۱۱.

ذلک ... فانه یبیّن لک حاجتک» فی معتبرة مفضّل بن عمر «۱». و نظیره ما رواه السید بن طاوس و الطبرسی «۲».

و قوله علیه السلام: «فأرنی من کتابک ما هو مکتومٌ من سرّک المکنون فی غیبک» فیما رواه السید بن طاوس. «۳» و غیر ذلک من الأدعیة الواردة فی الاستخارة بالمصحف و الرقاع و غیرهما.

و لهذا النوع من الاستخارة طرق عدیدة مذکورة فی الأحادیث الواردة، کما یستفاد اختصاص تلک الطرق بهذا المعنی من الاستخارة، من کلام صاحب الحدائق؛ حیث قال: «و منها: ما ورد بمعنی طلب تعرّف ما فیه الخیرة، و هذا هو المعروف الآن بین الناس، و لکن لا بد هنا من انضمام شیءٍ آخر إلی الصلاة و الدعاء معاً أو الدعاء وحده من الرقاع أو البنادق أو فتح المصحف أو أخذ السبحة أو القرعة أو الاخذ من لسان المشاور» «۴».

و یستفاد ذلک أیضاً من کلام المحدّث الکاشانی «۵»، و المحدث المجلسی؛ حیث جعلها من القسم الرابع للاستخارة بقوله: «رابعها، استعلام الخیر بالأعمال و هی أنواع» «۶»، و کذا یستفاد من کلام صاحب الجواهر کما سیأتی بیانه.

و قد جاءَ أکثر هذه المعانی فی کلماتهم، کما أشار الفیض فی بیان معنی الاستخارة بقوله:

«یعنی ما طلب مسلم من اللّه الخیرة فی أمره بالدعاء قبل أن یرتکبه إلّا جعل اللّه تعالی له ذلک الأمر خیراً.

هذا أحد معانی الاستخارة، و لها معان اخر تستفاد من الأخبار الآتیة؛ کطلب تیسیر ما فیه الخیرة، أو طلب تعرُّف ما فیه الخیرة، أو طلب العزم علی ما

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۵.

(۲) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱، و مکارم الاخلاق: ص ۳۷۳.

(۳) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱، ح ۱.

(۴) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۶.

(۵) الوافی: ج ۹، ص ۱۴۰۹.

(۶) تحف العقول: ج ۱۵، ص ۴۵۰.

فیه الخیرة. و ما سوی طلب التعرف یکون بالصلاة و الدعاء». «۱»

و إنّ لهذا النوع الأخیر من الاستخارة أقساماً تکون بطرق و علامات خاصة، و هی مقصودنا من الاستخارة بمعناها الأخص. و سیأتی بیانها و تحقیق النصوص الدالّة علیها، إن شاء اللّه.

---

(۱) الوافی: ج ۹، ص ۱۴۰۹.

الاستخارة بأقسامها الشائعة و تحقیق نصوصها

اشارة

۱- معنی مشروعیهٔ هذه الأقسام و ثمرها.
۲- الاستخارهٔ بطلب إلهام الخیر.
۳- تحقیق فی نصوص الاستخارهٔ بالمشورهٔ.
۴- تحقیق نصوص الاستخارهٔ بالرقاع.
۵- الاستخارهٔ بافتتاح المصحف.
۶- هل المدار علی المتبادر من لفظ الآیهٔ أو مدلول السیاق؟
۷- تحقیق روایات الاستخارهٔ بالقرآن بعدّ سبعهٔ أوراق.
۸- تحقیق فی نصوص التفؤُّل بالقرآن.
۹- مقتضی التحقیق فی الفرق بین التفؤُّل و الاستخارهٔ.
۱۰- الاستخارهٔ بالسبحهٔ و عدم شهرتها بین القدماء.
۱۱- هل للسبحهٔ و الحصی موضوعیهٔ؟
۱۲- الاستخارهٔ بالبنادق.

معنی مشروعیهٔ هذه الاقسام و ثمرها

و قد جاءت الاستخارهٔ بالمعنی الأخیر- أی طلب التعرُّف علی الخِیَرهٔ و استعلام ما فیه الصلاح و الخیر عند اللّه- علی أقسام فی نصوص المقام، و کلُّها فی الحقیقهٔ طرق التعرّف و الاستعلام، کما یظهر من کلمات الفقهاء الفحول.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۳۸

و الغرض من البحث فی المقام إثبات مشروعیهٔ هذه الأقسام.

و لکن قد تخطر بالبال هاهنا شبههٔ، و هی: أنّ العمل بمؤدّی الاستخارهٔ- بعد الدعاء و الصلاهٔ و التوکّل علی اللّه، و بعد الفراغ عن جواز کلّ من الفعل و الترک شرعاً، کما هو المفروض فی مورد الاستخارهٔ-، فأیّ منع شرعی عنها حتی تحتاج مشروعیتها إلی الاثبات بالدلیل؟

و الجواب: أنّ الغرض فی المقام إثبات جواز العمل بمؤدّی الاستخارهٔ مسنداً إلی الشارع بالخصوص؛ بأنّ یُستند ذلک إلی أمره الاستحبابی و نهیه التنزیهی الثابتین بالنصوص الشرعیهٔ الواردهٔ فی الاستخارهٔ.

و من الواضح أنّه فرق بین الجواز الثابت لفعل أو ترک بالعنوان الأوّلی، ٠ و بین الاستحباب الثابت لذلک الفعل أو الترک باستناد أمر الشارع أو نهیه بالعنوان الثانوی بما أنّه مورد الاستخارهٔ، و بما یکون لموردها من الخصوصیات السابق ذکرها فی بیان معنی الاستخارهٔ و حقیقتها و تحدید مواردها.

و قد دلّت علی مشروعیهٔ کل واحد من هذه الأقسام عدّهٔ نصوص، و هی علی طوائف.

الاستخارهٔ بطلب إلهام الخیر

الطائفهٔ الاولی: ما جاءت الاستخارهٔ فیه بمعنی استعلام الخیر بالهام من اللّه و إخطاره فی قلب المستخیر؛ حیث إنّه ربّ أمر لیس قابلًا للمشورهٔ؛ لکونه من الأسرار و ینبغی ستره، کما أنّه ربما لا فرصهٔ للمشورهٔ، أو تکون موانعُ اخری عنها. فحینئذٍ یستخیر صاحب الحاجهٔ و یستهدی اللّه تعالی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۳۹

أن يعرّفه و يُريه الخير بطريق الالهام.

و فى هـذه الطائفة من النصوص إنّما تكون الاسـتخارة بالدعاء و الصـلاة، لكنها الطلب التعرُّف و اسـتعلام ما هو خير واقعاً. و يفهم من جواب الامام عليه السلام حصول التعرُّف بالهام من اللّه و إلقاء فى القلب.

من هـذه النصوص موثق ابن فضّال، قال: «سأل الحسن ابن الجهم أبا الحسن عليه السـلام لابن أسـباط، فقال: ما ترى له– و ابن أسـباط حاضر– و نحن جميعاً نركب البحر أو البر إلى مصر، و أخبره بخبر طريق البرّ. فقال عليه السلام البَرُّ، و ائت المسجد فى غير وقت صلاة الفريضة فصل ركعتين فاستخر اللّه مائة مرة، ثمّ انظر أىّ شىء يقع فى قلبك فاعمل به» «١».

ظـاهر أمر الامـام عليه السـلام باتيـان المسـجد و الاسـتخارة، بعـد قوله «البَرّ»، التخيير بين اختيار طريق البرّ– الـذى كان رأى الامام عليه السلام– و بين الاستخارة.

و لا يخفى أنّ المسـتفاد من هذه الموثقة مشـروعية الاسـتخارة بمعنى طلب التعرف على خير الأمرين و اسـتعلام ما فيه المصـلحة بالهام من اللّه تعالى و إخطاره فى قلبه.

و من هذا القبيل ما رواه الحسـين بن محمد الطوسى فى أماليه بسنده عن على بن محمد عن آبائه عليهم السلام، قال: قال الصادق عليه السـلام: «إذا عرضت لأحدكم حاجة، فليستشـر اللّه ربّه، فان أشار عليه اتبع، و إن لم يُشِر عليه فتوقف. قال: قلت: يا سـيّدى كيف أعلم ذلك؟ قال عليه السـلام: يسجد عقيب المكتوبـة و يقول: اللهم خر لى مائة مرّة، ثمّ يتوسّل بنا و يصـلّى علينا و يستشـفع بنا، ثمّ تنظر ما يلهمك تفعله، فهو الذى أشار

---

(١) الوسائل: ب ١، ح ۴.

عليك به» «١».

هـذه الروايـة، و إن لم يأت لفظ الاسـتخارة فى صـدرها، و لكن جاء ما بمعنى الاسـتخارة، و هو اسـتشارة الربّ. فان فى بعض نصوص المقـام عُبّر عن الاسـتخارة باستشارة اللّه. هـذا، مضافـاً إلى أن قوله فى الـذيل: «اللّهم خِر لى» يـدل على صـدور طلب الخير من جانب صاحب الحاجة، و ليس حقيقة الاستخارة، إلّا طلب الخير.

و سؤال الراوى بقوله: «كيف أعلم ذلك» يدلّ على كونه بصدد الاستعلام و التعرُّف على ما هو خير له فى الواقع.

و من ذلـك ما رواه على بن طاوس من كتاب الأدعيـة «لسـعد بن عبـد اللّه، عن على بن مهزيار قال: كتب أبو جعفر الثانى إلى إبراهيم بن شـيبة: فهمت مـا اسـتأمرت فيه من أمر ضـيعتك التى تعرض لـك السـلطان فيها، فاسـتخر اللّه مائـة مرّة خيرة فى عافيـة، فان احلولى بقلبك بعد الاستخارة بيعها فبعها و استبدل غيرها إن شاء اللّه، و لا تتكلّم بين أضعاف الاستخارة حتى تتم المائة إن شاء اللّه». «٢»

قوله: احلولى بقلبك؛ أى وجدته و أحسسته فى قلبك حُلْواً، أصله من الحُلو.

قال الخليل: «حَلا يحلو حلواً و حُلواناً، و قد احلولى». و قال فى الصحاح: «الحُلْوُ: نقيض المُرّ. يقـال حَلاـ الشـىء يَحلـو حَلاـوةً. و احلـولى مثله». و المقصـود أنّه إذا مـال و عطـف إليه قلبـك و هـوى إليه فـؤادك بعد الاستخارة إلى بيع الضيعة.

هذه الرواية معتبرة؛ حيث إنّ ظاهر نقل ابن طاوس أنّه قد تحملها عن

---

(١) المصدر: ب ۴، ح ٣.

(٢) المصدر: ب ۵، ح ٧.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۴۱

كتاب سعد بطريق الوجادة، و قد تحملها سعد عن على بن مهزيار بالسماع. و ظاهر كلام ابن مهزيار أنّه رأى مكاتبة أبى جعفر الثانى. و قد بحثنا عن تحمل الحديث بطريق الوجادة و اعتبارها فى كتابنا «مقياس الرواية» «۱».

و مثله ما رواه الحسن بن فضل الطبرسى فى مكارم الأخلاق؛ نقلًا من فردوس الأخبار: «إنّ النبى صلى الله عليه و آله قال: «يا أنس إذا هممت بأمر، فاستخر ربّك فيه سبع مرّات، ثمّ انظر إلى الذى يسبق إلى قلبك، فانّ الخيرة فيه» «۲».

و لكن فى خبر اليسع القمى أمر الامام عليه السلام بالأخذ بما يقع فى قلب المستخير حينما قام إلى الصلاة، لا فى كل وقت؛ حيث قال: «قلت لأبى عبد اللّه عليه السلام، اريد الشيء فأستخير اللّه فيه، فلا يوفّق فيه الرأى أفعله أو أدعه، فقال عليه السلام: انظر إذا قمت إلى الصلاة- فانّ الشيطان أبعد ما يكون من الانسان إذا قام إلى الصلاة- أىَّ شيء يقع فى قلبك، فخذ به » «... ۳». و سنذكر هذه الرواية بتمامها فى الاستخارة بالمصحف.

تحقيق فى نصوص الاستخارة بالمشورة

الطائفة الثانية: ما دلّ على مشروعية، بل استحباب الاستخارة باستعلام خير الأمرين و ما فيه المصلحة واقعاً بطريق المشورة؛ بأن يدعو المستخير و يصلّى و يستدعى من اللّه أن يُجرى ما هو خيرٌ له واقعاً على لسان من يشاوره من المؤمنين.

فمن هذه الطائفة ما رواه الصدوق باسناده عن «هارون بن خارجة عن أبى عبد اللّه عليه السلام قال: إذا أراد أحدكم أمراً، فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور اللّه

---

(۱) مقياس الرواية فى علم الدراية: ص ۲۲.

(۲) مستدرك الوسائل: ج ۶، ص ۲۵۵.

(۳) الوسائل: ب ۶، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۴۲

تبارك و تعالى. قال: قلت: جعلت فداك و ما مشاورة اللّه؟ قال: تبتدأ فتستخير اللّه فيه أوّلًا ثمّ تشاور فيه. فانه إذا بدأ باللّه، أجرى له الخيرة على لسان من يشاء من الخلق» «۱»

وجه الدلالة أنّ قوله عليه السلام: «تبتدئ و تستخير » ... فى جواب قول السائل: «و ما مشاورة اللّه؟»، يدلّ بوضوح على تفسير مشاورة اللّه بالاستخارة، مع بيان الامام كيفية الاستخارة فى الجواب.

ففى الحقيقة أجاب الامام عليه السلام بتفسير مشاورة اللّه بالاستخارة و ببيان كيفية الاستخارة.

و منه يعلم أنّ المقصود من الاستخارة فى هذه الرواية ليس مطلق الدعاء و لا- مطلق طلب الخير، بل المقصود استدعاءُ إراءة الخير بلسان من يشاوره من المؤمنين.

و من هنا عبّرنا عن هذا النوع من الاستخارة بالاستخارة بالاستشارة.

و منها: ما رواه ابن طاوس عن كتاب الدعاء لسعد بن عبد اللّه بسنده عن اسحاق بن عمار، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «إذا أراد أحدكم أن يشترى أو يبيع، أو يدخل فى أمر، فيبتدئ باللّه و يسأله، قال قلت: فما يقول؟ قال: يقول اللهم إنّى اريد كذا و كذا، فان كان خيراً لى فى دينى و دنياى و آخرتى و عاجل أمرى و آجله، فيسره لى، و إن كان شراً لى فى دينى و دنياى، فاصرفه عنى، رب اعزم لى على رشدى، و إن كرهته و أبته نفسى، ثمّ يستشير عشرة من المؤمنين، فان لم يقدر على عشرة و لم يصب إلّا خمسة، فيستشير خمسة مرّتين، فان لم يصب إلّا رجلين فليستشر هما خمس مرات، فان لم يصب إلّا رجلًا واحداً فليستشره عشر مرّات» «۲».

(۱) المصدر: ب ۵، ح ۲.

(۲) مستدرک الوسائل: ج ۶، ب ۴، من صلاة الاستخارة، ص ۲۵۶، ح ۵.

و أما ما ورد فی خبر هارون من النهی عن مشاورة الناس قبل مشاورة اللّه، فالمقصود منه الترغیب إلی کون مشاورة الناس بعد استدعاء الخیر من اللّه بالدعاء و التوسّل إلیه تعالی، حتی یجری اللّه تعالی ما فیه الخیر و الصلاح علی لسان المستشار ببرکة الدعاءِ و التوسل، کما اشیر إلی ذلک فی ذیل الروایة المزبورة. و علیه فهذه الروایة لا تنافی مطلقات الأمر بالمشورة، مثل قوله تعالی: «وَ شاوِرْهُمْ فِی الْأَمْرِ» و قوله تعالی: «وَ أَمْرُهُمْ شُوری بَیْنَهُمْ».

تحقیق نصوص الاستخارة بالرقاع

الطائفة الثالثة: ما جاءَ فیه لفظ الاستخارة بمعنی استعلام ما هو خیر له واقعاً و التعرّف علی أصلح الأمرین عند اللّه باستخارة ذات الرقاع.

و الرقاع- بکسر الرّاءِ- جمع الرُّقعة؛ و هی القرطاس.

و قد سُمّیت هذه الاستخارة بذلک؛ لأنّ کیفیتها أن یکتب المستخیر علی قطعات من أوراق القرطاس «افعل» و علی بعضها «لا تفعل»، ثمّ یجعلها تحت مصلّاه أو فی کُمّه أو فی أیّ شیءٍ آخر مستور. ثمّ یجعل الأوراق علی هیئة و وزن واحد، فیأخذ واحداً منها و یعمل بأوّل ما خرج أو یکرّر الأخذ، فلو خرج «لا تفعل» مکرّراً ففیه شدّة النهی و لو خرج «افعل» مکرّراً، ففیه تأکید الأمر و کثرة الخیر. و قد بُیّنت کیفیة هذه الاستخارة فی النصوص التالیة.

فمن هذه النصوص:

خبر هارون بن خارجة عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «إذا أردت أمراً فخذ ستّ رقاع فاکتب فی ثلاث منها: بسم اللّه الرحمن الرحیم خیرة من اللّه العزیز الحکیم لفلان بن فلانة افعل، و فی ثلاث منها: بسم اللّه الرحمن الرحیم خیرة من اللّه العزیز الحکیم لفلان بن فلانة لا تفعل.

ثمّ ضعها تحت مصلّاک، ثمّ صل رکعتین. فاذا فرغت فاسجد سجدة و قل فیها مائة مرّة: أستخیر برحمته خیرة فی عافیة. ثمّ استو جالساً، و قل: اللّهم خر لی و اختر لی فی جمیع اموری فی یسر منک و عافیة.

ثمّ اضرب یدک إلی الرقاع فشوّشها و أخرج واحدة واحدةً. فان خرج ثلاث متوالیات افعل، فافعل الأمر الذی تریده. و إن خرج ثلاث متوالیات لا تفعل فلا تفعله، و إن خرجت واحدة افعل و الاخری لا تفعل، فاخرج من الرقاع إلی خمس، فانظر أکثرها فاعمل به و دع السادسة، لا تحتاج إلیها» «۱».

لا إشکال فی دلالة هذه الروایة علی المطلوب، إلّا أنّها ضعیفة؛ لوقوع أحمد بن محمد السیاری البصری فی طریقها، و قد ضعّفها الشیخ و النجاشی و الغضایری و لم یوثّقه أحد. و کذا سهل بن زیاد؛ حیث ضعّفه هؤلاء المذکورون و غیرهم. و قد أخرجه أحمد بن محمد بن عیسی من قم إلی الری لضعفه، کما ذکره النجاشی.

و توهّم اشتهارها الروائی بنقل المفید فی المقنعة و مثل الشیخ و الکلینی و ابن طاوس فی کتبهم، توهم فاسد لا أساس له کما هو واضح؛ فان الروایة إنّما تکون مشهورة بالشهرة الروائیة إذا اشتهر نقلها و روایتها بین الرواة المعاصرین للأئمة علیهم السلام کما هو المراد من قوله علیه السلام: «خذ بما اشتهر بین أصحابک» و هو المعیار فی الشهرة الروائیة.

فهذه الروایة ضعیفة السند.

نعم روی فی البحار روایة فی الاستخارة بالرقاع، و لا یبعد اعتبار سندها.

(۱) المصدر: ب ۲، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۴۵

و هی ما رواه سید بن طاوس بقوله:

«أخبرنی شیخی الفقیه محمد بن نما و الشیخ أسعد بن عبد القاهر الاصفهانی باسنادهما، عن الحسن بن محبوب، عن علی بن رئاب، عن عبد الرحمن ابن سیابة قال: خرجت إلی مکة و معی متاع کثیر فکسد علینا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلی الیمن و بعض أصحابنا ابعث به إلی مصر فذکرت ذلک لأبی عبد اللّه علیه السلام فقال علیه السلام لی:

«ساهم بین مصر و الیمن، ثمّ فوّض أمرک إلی اللّه. فأیُّ البلدین خرج اسمه فی السهم، فابعث إلیه متاعک.

فقلت: کیف أساهم؟ قال علیه السلام: اکتب فی رقعة: بسم اللّه الرحمن الرحیم إنّه لا إله إلّا أنت عالم الغیب و الشهادة أنت العالم و أنا المتعلم. فانظر فی أیّ الأمرین خیر لی حتی أتوکل علیک فیه، فأعمل به.

ثمّ اکتب مصراً إن شاء اللّه، ثمّ اکتب فی رقعة اخری مثل ذلک ثمّ اکتب الیمن إن شاء اللّه. ثمّ اکتب فی رقعة اخری مثل ذلک. ثمّ اکتب: یُحبس إن شاء اللّه و لا یبعث به إلی بلدة منهما.

ثمّ اجمع الرقاع، فادفعها إلی من یسترها عنک. ثمّ أدخل یدک فخذ رقعة من الثلاث رقاع. فایّها وقعت فی یدک، فتوکّل علی اللّه، فاعمل بما فیها، إن شاء اللّه تعالی» «۱».

هذه الروایة یوجد الإشکال فی رجال سندها، من ناحیتین:

إحداهما: الرجال الواقعون فی أسناد ابن نما و أسعد بن عبد القاهر إلی الحسن بن محبوب؛ حیث لم یذکر ابن طاوس رجال أسنادهما حتی یُعلم حالهم، إلّا أنّ نعتمد علی أسنادهما؛ نظراً إلی اعتماد ابن طاوس علی طریق ابن

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴- ۲۳۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۴۶

نما و أسعد، و إلی جلالة قدر ابن نما.

ثانیتهما: من جهة عبد الرحمن بن سیابة، و الأقوی اعتبار روایاته؛ لما ورد فی بعض النصوص من إعطاء أبی عبد اللّه علیه السلام إلیه أموالًا لیقسّمه فی عیالات زید بن علی، و لنقل الأجلّاء و أصحاب الاجماع عنه، کابن أبی عمیر و نحوه.

و إن وقع الرجل نفسه فی سند الروایة المزبورة، مع عدم حجیة نقل أصحاب الاجماع علی وثاقة من رووا عنه، إلّا أنّ ذلک مع کثرة روایات الرجل و عدم ورود قدح فیه، یکشف الجمیع من حیث المجموع عن الاعتماد علی روایاته.

و من هنا قال المحدّث المجلسی: «و سنده لا یقصر عن عمل المشهور فی الرقاع، فانّ ابن سیابة عندی من الممدوحین الذین اعتمد الأصحاب علی أخبارهم» «۱».

فلا یبعد جواز الاعتماد علی سند هذه الروایة، لا لإثبات وثاقة رجال أسناد ابن نما و أسعد بالتوثیق الخاص أو العام، بل لحصول الوثوق بروایتهم لأجل ما قلناه من جلالتهما و مشاهدة ابن طاوس أسنادهما و اعتماده، بل ظاهر کلام المجلسی کون اعتبار أسنادهما مفروغاً عنه؛ لدلالة اقتصاره علی نفی شائبة الضعف عن ابن سیّابة علی أنّه لم یری شائبة الضعف فی أسناد ابن نما و أسعد.

هذا من جهة السند.

و أما من جهة الدلالة، فواضحة؛ لأنّه و إن لم یُصرَّح فیها بلفظ الاستخارة و لا مادّتها، بل أمر فیها الامام علیه السلام بالمساهمة، إلّا أنّ

تحیُّر السائل فی اختیار أیّ الأمرین و إراءة الامام إیّاه الطریق إلی ما هو خیرٌ له عند اللّه، لا یلائم إلّا

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۴۷

الاستخارة، و لا سیّما أنّ کیفیة المساهمة التی بیّنها الامام علیه السلام فی جواب السائل، إنّما تطابق الاستخارة بالرقاع، کما ورد فی خبر هارون. فلا إشکال فی دلالتها علی المطلوب.

و منها: ما رواه ابن طاوس عن أحمد بن محمد بن یحیی عن جعفر بن محمد علیه السلام فی حدیث، قال: «إذا عزمت علی السفر أو حاجة مهمة فأکثر من الدعاء و الاستخارة، فان أبی حدّثنی عن أبیه، عن جده أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله کان یعلّم أصحابه الاستخارة، کما یعلّمهم السورة من القرآن و إنّا نعمل بذلک متی هممنا بأمر و نتّخذ رقاعاً للاستخارة، فما خرج لنا عملنا علیه، أحببنا ذلک أو کرهنا.

فقال یا مولای فعلّمنی کیف أعمل؟ فقال علیه السلام: إذا أردت ذلک فأسبغ الوضوء، و صلّ رکعتین، تقرأ فی کلّ رکعة الحمد و قل هو اللّه أحد مائة مرّة، فاذا سلّمت فارفع یدیک بالدعاء و قل فی دعائک: یا کاشف الکرب و مفرّج الهمّ، و ذکر دعاء- إلی أن قال- و أکثر الصلاة علی محمد و آل محمد علیهم السلام.

و یکون معک ثلاث رقاع قد اتّخذتها فی قدر واحد و هیئة واحدة، و اکتب فی رقعتین منها: اللّهم فاطر السموات و الأرض، عالم الغیب و الشهادة أنت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیه یختلفون، اللّهم إنّک تعلم و لا أعلم و تقدر و لا أقدر، و تمضی و لا أمضی، و أنت علّام الغیوب، صلّ علی محمّد و آل محمّد صلی الله علیه و آله، و أخرج لی أحب السّهمین إلیک و خیرهما لی فی دینی و دنیای و عاقبة أمری إنّک علی کلّ شیءٍ قدیر و هو علیک یسیر.

و تکتب فی ظهر إحدی الرقعتین: افعل، و علی ظهر الاخری: لا تفعل.

و تکتب علی الرقعة الثالثة: لا حول و لا قوة إلّا باللّه العلی العظیم. استعنتُ باللّه و توکّلت علی اللّه و هو حسبی و نعم الوکیل. توکّلت فی جمیع اموری علی اللّه الحی الذی

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۴۸

لا یموت، و اعتصمت بذی العزّة و الجبروت، و تحصّنت بذی الحول و الطول و الملکوت، و سلام علی المرسلین و الحمد للّه رب العالمین، صلی اللّه علی محمد النبی و آله الطاهرین علیهم السلام.

ثمّ تترک ظهر الرقعة أبیض و لا تکتب علیه شیئاً و تطوی الثلاث رقاء طیّاً شدیداً علی صورة واحدة، و تجعل فی ثلاث بنادق شمع أو طین علی هیئة واحدة و وزن واحد.

و ادفعها علی من تثق به، و تأمره أن یذکر اللّه و یصلّی علی محمد و آله، و یطرحها إلی کمّه، و یدخل یده الیمنی فیجیلها فی کمّه، و یأخذ منها واحدة من غیر أن ینظر إلی شیء من البنادق، و لا یعتمد واحدةً بعینها، و لکن أیّ واحدة وقعت علیها یده من الثلاث، أخرجها.

فاذا أخرجها أخذتها منه، و أنت تذکر اللّه و تسأله الخیرة فیما خرج لک، ثمّ فضها و اقرأها و اعمل بما یخرج علی ظهرها.

و إن لم یحضرک من تثق به طرحتها أنت إلی کُمّک و أجلتها بیدک و فعلت کما وصفته لک، فان کان علی ظهرها افعل فافعل و امض لما أردت، فانّه یکون لک فیه إذا فعلته الخیرة إن شاء اللّه. و إن کان علی ظهرها لا- تفعل فایاک أن تفعله أو تخالف. إن خالفت لقیت عنتا. و إنّ ثَمَّ لم یکن لک فیه الخیرة. و إن خرجت الرقعة التی لم تکتب علی ظهرها شیئاً، فتوقف إلی أن تحضر صلاة مفروضة ثمّ قم فصلّ رکعتین کما وصفت لک ثمّ صل الصلاة المفروضة أو صلّهما بعد الفرض ما لم تکن الفجر أو العصر، فاما الفجر

فعلیک بالدعاء بعدها إلی أن تنبسط الشمس، ثمّ صلّهما، و أما العصر فصلّهما قبلها، ثمّ ادع اللّه بالخیرة کما ذکرت لک، ثمّ و أعد الرقاع و اعمل بحسب ما یخرج لک.

و کلّما خرجت الرقعة التی لیس فیها شیء مکتوب علی ظهرها، فتوقف إلی صلاة

مکتوبة کما أمرتک إلی أن یخرج ما تعمل علیه إن شاء اللّه» «۱».

هذه الروایة أیضاً ضعیفة بالتعلیق فانّها روایة معلّقة. و هی فی اصطلاح علم الحدیث ما حُذف فی مبدأ أسناده راوٍ واحدٌ أو أکثر، و قد حُذفت الواسطة بین ابن طاوس و بن أحمد بین محمد بن یحیی، کما أنّها مرسل؛ نظراً إلی حذف الواسطة بن أحمد بن محمد بن یحیی العطار القمی- الذی هو من مشایخ الصدوق و بین جعفر بن محمد بن الصادق علیه السلام- و قد بیّنا الضابطة فی اتصاف الحدیث بالمعلق و المنقطع و المرسل فی کتابنا: «مقیاس الروایة». «۲»

و منها: مرفوعة علی بن محمد. رفعها: «عنهم علیهم السلام أنّه علیه السلام قال لبعض أصحابه عن الأمر یمضی فیه و لا یجد أحداً یشاوره، فکیف یصنع؟ قال علیه السلام: شاور ربّک، فقال له:

کیف؟ قال علیه السلام: انو الحاجة فی نفسک ثمّ اکتب رقعتین فی واحدة: لا، فی واحدة نعم، و اجعلهما فی بندقین من طین، ثمّ اکتب رقعتین؛ فی واحدة: لا- و فی واحدة نعم، و اجعلهما فی بندقین من طین، ثمّ صلّ رکعتین و اجعلهما تحت ذیلک و قل: یا اللّه إنّی اشاورک فی أمری هذا و أنت خیر مستشار و مشیر، فأشر علی بما فیه صلاح و حسن عاقبة. ثمّ ادخل یدک. فان کان فیها نعم، فافعل. و إن کان فیها لا، لا تفعل. هکذا شاور ربّک» «۳».

و لا- یخفی أنّ هاتین الروایتین المزبورتین- أعنی المرفوعة و المعلّقة- قد جُمع فیهما بین الاستخارة بالاستشارة، و بین الاستخارة بالبنادق و یدل علی الاستخارة بهما معاً. و علی أیّ حال لا یخفی ضعف سندهما بالتعلیق و الارسال و الرفع.

---

(۱) المصدر: ح ۳.

(۲) مقیاس الروایة: ص ۸۱- ۸۰.

(۳) المصدر: ح ۲.

و هاهنا روایات اخری تدل علی ذلک رواها ابن طاوس فی کتاب الاستخارات و ذکر بعضها فی الوسائل «۱».

هذه الروایات و إن کانت بآحادها ضعیفةً، و لکن یمکن الاعتماد علی مجموعها؛ نظراً إلی کثرتها و استفاضتها، بل تظافرها، کما یمکن دعوی الشهرة الروائیة لأجل ذلک و یمکن دعوی انجبار ضعفها بعمل المشهور من القدماء، کما عرفت من المحدّث المجلسی التصریح بهذه الشهرة؛ حیث لم یُسمع المخالفة من غیر ابن ادریس.

و العمدة فی اعتبارها عمل مشهور الفقهاء بهذه النصوص. و سیأتی إثبات ذلک فی البحث عن مدرک الاستخارة.

الاستخارة بافتتاح المصحف

الطائفة الثالثة: ما دلّ من النصوص علی المعنی المزبور من الاستخارة- و هو طلب التعرف و الاستطلاع علی ما هو الخیر واقعاً و خِیَرة فی عافیة- بافتتاح المصحف.

فمن هذه النصوص:

ما رواه الشیخ باسناده عن محمد بن علی بن محبوب، عن أحمد بن الحسن بن علیّ بن فضّال، عن أبیه، عن الحسن بن الجهم، عن

أبی علیّ عن الیسع القمی:

«قلت لأبی عبد اللّه علیه السلام ارید الشیءَ فأستخیر اللّه فیه، فلا یوفَّق فیه الرأی، أفعله أو أدعه.

فقال علیه السلام: انظر إذا قمت إلی الصلاهٔ- فان الشیطان أبعد ما یکون من الانسان إذا قام إلی الصلاهٔ- أیّ شیء یقع فی قلبک، فخذ به. و افتتح المصحف، فانظر إلی أوّل ما تری فیه،

---

(۱) المصدر: ح ۱- ۵.

فخذ به إن شاء اللّه» «۱».

یقع الکلام تارهٔ: فی سند هذه الروایهٔ، و اخری فی دلالتها.

أمّا سنداً: فهی ضعیفهٔ؛ للجهل بحال الیسع القمیّ؛ حیث لم یوثّقه أحدٌ، و لیس من معاریف الرواهٔ، و لا من مشاهیرهم حتی یستکشف من عدم ورود القدح فیه وثاقته.

و کذا أبو علی الواقع فی سندها الراوی عن الیسع، و استظهر السید الخوئی کونه أبا علی الخزاز. و هو مجهول لم یعرف بقدح و لا مدح. و قلیل الروایهٔ.

و یحتمل کونه أبا علی بن راشد. و هو متردد بین الطفاوی الضعیف الذی کان من أصحاب الرضا علیه السلام، و بین البغدادی الثقهٔ الذی کان من أصحاب الجواد علیه السلام. و علی أیّ حال لا یمکن إثبات وثاقهٔ أبی علی الواقع فی سند هذه الروایهٔ.

و أما دلالهًٔ: فیقع الکلام فی مواضع من متنها.

الأوّل: قول السائل: «فأستخیر اللّه، فلا یوفّق فیه الرأی».

و الکلام فی هذه الفقرهٔ وقع فی شبههٔ. و هی أنّه کیف یمکن عدم التوفیق فی الرأی و بقاءُ التردد و الحیرهٔ علی حالها بعد الاستخارهٔ، مع أنّ الاستخارهٔ موضوعهٔ لرفع التحیّر؟!

و الجواب: أنّ قوله «فلا یوفّق فیه الرأی» قرینهٔ علی أنّ الاستخارهٔ فی هذه

---

(۱) الوسائل: ب ۶، من أبواب صلاهٔ الاستخارهٔ، ح ۱.

الفقرهٔ بمعنی مجرّد الدعاءِ أو الدعاء و الصلاهٔ؛ أی أدعو و أطلب الخیر و أستدعی الجزم من اللّه تعالی بالدعاء، فلا یوفق فیه الرأی. و یفهم منه أنّ الذی یرتفع به التحیر قطعاً هو الاستخارهٔ بالمصحف أو الرقاع أو السبحهٔ. و من هنا أمره الامام علیه السلام فی الجواب أن یستخیر بافتتاح المصحف.

و قد أشار الفقیه المدقق الشیخ میرزا الکلباسی إلی هذه الشبههٔ و الجواب عنها بقوله: «و ربما یتراءی بادی الرأی أنّ الأمر باعادهٔ الاستخارهٔ، ینافی کون الفرض عدم مساعدهٔ الرأی؛ لاتّحاد مورد الاستخارهٔ.

لکنه یمکن أن یقال: إنّ الظاهر أنّ الأمر باعادهٔ الاستخارهٔ، إنّما هو للاعادهٔ بطریق مخصوص، لکون الاستخارهٔ عند القیام إلی الصلاهٔ لکونه أبعد الأزمنهٔ بالنسبهٔ إلی مخاطرهٔ الشیطان.

فلعلّ- عدم توفیق الرأی أوّلًا کان بملاحظهٔ مخاطرهٔ الشیطان، ففی إعادهٔ الاستخارهٔ عند القیام إلی الصلاهٔ لا تتأتّی المخاطرهٔ و یوفَّق فیه الرأی؛ لما یحکم به الاستخارهٔ» «۱».

الثانی: لفظ الواو، فی قوله «و افتتح المصحف »؛ ... حیث یحتمل کونه للعطف فالمقصود حینئذٍ الأخذ بما یقع فی القلب، و بأوّل آیهٔ

تُری بعد افتتاح المصحف. و قد رجّح هذا الاحتمال الشیخ الفقیه میرزا ابو المعالی الکلباسی «۲».

و یحتمل کون الواو للتخییر. فالمراد حینئذٍ إراءة طریقین لرفع التحیُّر فلو ارتفع بالطریق الأوّل، ینتفی الثانی؛ لانتفاء موضوعه. و الطریق الأوّل الذی بیّنه الامام علیه السلام فی البدایة هو الأخذ بما یخطر بالبال و یقع فی القلب حین القیام للصلاة؛ معلّلًا بأنّ الشیطان أبعد من الانسان فی هذه الحالة.

---

(۱) رسالة الاستخارة من القرآن المجید/ للفقیه المحقق میرزا الکلباسی طبع مؤسسة الامام المهدی عج: ص ۴۴- ۴۳.

(۲) المصدر: ص ۴۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۵۳

ثمّ بیّن طریقاً مستقلًا آخر لرفع التحیّر و طلب الخیر، و هو افتتاح المصحف و الأخذ بأوّل ما یُری فیه من الآیة.

و قد استظهر المحدّث المجلسی ذلک؛ حیث قال: «و الظاهر أنّ الواو فی قوله: و افتح المصحف بمعنی أو، کما لا یخفی علی المتأمّل». «۱»

و یظهر ذلک من المحدث الکاشانی «۲»، و أیضاً من السید محمد جواد العاملی فی مفتاح الکرامة؛ حیث قال: «و خیّره فی ذلک بین طریقین». «۳»

الثالث: فی بیان المراد من قوله: «أوّل ما تری فیه». فوقع الکلام فی أنّ المراد منه، أوّل ما یُری فیه من الآیات، أو مطلق ما یُری فی أوّل الصفحة و لو کان وسط الآیة.

یظهر من صاحب الجواهر ترجیح الثانی؛ حیث إنّه- بعد ذکر الخبر المزبور- قال: «لکن هل المراد بأوّل ما تری فیه من الآیات أو الصفحة؟ وجهان، حقیقة اللفظ تقتضی الثانی، و المناسب لتعرف الاستخارة الأول، و هو الذی اختاره بعض مشایخنا مدعیاً أنه صریح الخبر المزبور، و ناقلًا له عن تصریح البعض، إلّا أن الخبر کما سمعت، و لم نعثر علی ذلک البعض». «۴»

قوله: «حقیقة اللفظ تقتضی الثانی»، توضیحه: أنّ لفظ «تری» أصله الرؤیة بالعین الباصرة. و قد وضع لهذا المعنا. و مقتضی أصالة تطابق المراد الجدی مع المدلول الوضعی الاستعمالی کون المدلول الوضعی الاستعمالی هو المراد الجدی التصدیقی، و یتعیّن فیه ظاهر الکلام.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۴.

(۲) الوافی/ طبع مکتبة الامام أمیر المؤمنین: ج ۵، ص ۱۴۶، ح ۱۵.

(۳) مفتاح الکرامة: ج ۳، ص ۲۷۵.

(۴) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۷۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۵۴

و علیه فظاهر قوله علیه السلام: «أوّل ما تری فیه» أنّ أوّل ما تری فی المصحف من لفظ القرآن المُفهِم للمعنی، فخُذ بمضمونه. و لیس المقصود أوّل آیة؛ لأنّه أخصّ من أوّل ما یُری فی المصحف، و هو أوّل لفظ و جملة من الصفحة الیُمنی.

کما أنّه لیس المراد: أوّل ما یخطر ببالک و استقرّ علیه رأیک من الآیة المرئیة فی أوّل الصحفة؛ لأنّه من الرأی، لا الرُّؤیة.

و یظهر من المحدّث الکاشانی ترجیح الأوّل؛ حیث قال: «و معنی أوّل ما تری فیه أوّل ما یقع نظرک علیه من الآیات، لا أوّل ما فی الصفحة». «۱»

و قد نقل فی المفتاح کلام المحدث الکاشانی بنصّ عبارته و أشار إلی قائله بقوله: «کما نصّ علی ذلک بعضهم». «۲»

و یتضح من ذلک أنّ ما جاءَ فی کلام صاحب الجواهر من عدم العثور علی ذلک البعض، خلاف التحقیق؛ فانّ ذلک البعض هو المحدّث الکاشانی.

و ممن اختار الوجه الثانی المحدث المجلسی؛ حیث قال: «و أوّل ما تری فیه، لعلّ المراد به أوّل الصفحة الیمنی، لوقوع النظر غالباً علیه ابتداء، و یؤیّده أنّ أصل الاستخارة بالمصحف بهذا النحو، الروایة السابقة، و الذی مرّ فی أول الباب، و فی کتاب الغایات «فانظر ما تری فخذ به». «۳»

و لا یخفی أنّ هذه الروایة فی کتاب الغایات أیضاً رویت بنفس الطریق المزبور.

---

(۱) الوافی/ طبع مکتبة الامام أمیر المؤمنین، اصفهان: ج ۹، ص ۱۴۱۶.

(۲) مفتاح الکرامة: ج ۳، ص ۲۷۴.

(۳) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۴.

مقتضی التحقیق

مقتضی التحقیق: أنّ الواو فی الروایة بمعنی التخییر وفاقاً للأکثر. و ذلک بقرینة السیاق، و لإطلاق الأمر بالأخذ فی کل واحد من الفقرتین فی صدر الروایة و ذیلها. و المقصود من الأخذ العمل بمؤدّی الاستخارة و ترتیب الأثر علیها.

و إنّ قوله علیه السلام: «أوّل ما تری فیه» بمعنی أوّل الصفحة. و ذلک لأنه الظاهر من أوّل ما یُری فی الصفحة، و إلّا کان الأنسب أن یقول: أوّل آیة تری فیه. و هذا لبُّ مراد من جعل هذا التفسیر مقتضی لفظ التعبیر المزبور.

و علی أیّ حال سند هذه الروایة و إن کانت ضعیفة، إلّا أنّه یمکن دعوی انجبار ضعفها بعمل مشهور الفقهاء، أو بقا عدة التسامح فی أدلّة السنن.

و سیأتی تفصیل البحث عن ذلک فی مدرک الاستخارة.

هل المدار علی المتبادر من لفظ الآیة أو مدلول السیاق؟

اشارة

وقع الکلام فی أنّه هل المدار فی تعیین مؤدّی الاستخارة علی ما یتبادر من لفظ الآیة المرئیة فی أوّل الصحفة، بمدلوله الوضعی المطابقی، أو علی مدلول سیاقها الثابت بقرینة المقام؟

قال فی المفتاح: «و لعلّ المدار علی ما یتبادر من لفظ الآیة، و لا عبرة بالمقام و السوق، فلو أنّه وقع نظره علی قوله عز و جل: إنّک أنت الحلیم الرشید کما وقع لبعض؛ حیث استخار علی المهاجرة لطلب العلم، فوقع نظره علی هذه الآیة الکریمة، فهاجر، فوفّق لما أراد و بلغ المراد. قلنا له استخارتک حسنة جیدة، و لا نعتبر المقام؛ لأنّه کان مقام استهزاءٍ فنقول هی غیر جیدة، لکن ملاحظة المقام

إنما هی للعارف الخرّیت الماهر، فانه إذا لاحظها ظهر له من ذلک الأسرار الغریبة». «۱»

و قد أشار إلیه فی الجواهر «۲» بقوله: «و قد یقال: إنّه لمّا لم یعلم المراد بالأوّل فی الخبر المزبور الآیات أو الکلمات. و علی الأوّل، فهل المدار علی أوّل آیة فی صفحة النظر، أو علی أوّل الآیة من الصفحة السابقة علی صفحة النظر؛ إذ الفرض کون محل النظر بعض

الآیـة فی هـذه الصـفحة و البعض الآـخر فی الصـفحة السابقـة. و لم یعلم أیضاً اعتبار المقام و السوق و عـدمه. و لم نقف علی خبر غیر الخبر المزبور، کان المتجه الاقتصار فی الجیدة و الردیة علی الجامعة لجمیع ذلک، و إلّا جدد الاستخارة به بعد التوسل و الدعاء فی أن یریه اللّه رشده صریحاً، لأنّه لم یوفق له فی الرأی فی الاستخارة الاولی». «۳»

و لکنه اختار ما سبق منه آنفاً. و یظهر من الشیخ میرزا الکلباسی اعتبار السیاق؛ حیث إنّه- بعد ما نقل القولین- قال:

«یمکن القول بالأـوّل؛ نظراً إلی أنّ الظـاهر من قوله علیه السـلام: فانظر أول ما تری- فی الخبر المتقـدم-. کون المـدار علی ما تقتضـیه الآیـة بنفسـها، إلّا أن یقال: إنّ قوله علیه السـلام: فانظر أول ما تری، و إن کان ظاهراً فی مـدلول الآیة بنفسـها، لکنه وارد مورد الغالب. فینبغی مراعاة السیاق». «۴»

---

(۱) مفتاح الکرامة: ج ۳، ص ۲۷۵.

(۲) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۷۰.

(۳) المصدر.

(۴) رسالة الاستخارة للکلباسی/ طبع مؤسسة الامام المهدی: ص ۴۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۵۷

بیان مقتضی التحقیق

مقتضی التحقیق: أنّ الاعتبار بظاهر لفظ الجملة المرئیة فی أوّل الصفحة. نعم یعتبر کون الجملة تامّة یصح السکوت علیها.

و ذلک لأنّ مناسبة المقام تقتضـی کون أوّل ما یراه المسـتخیر من لفظ القرآن مفیداً لمعنی تامٍّ یهدی المستخیر إلی الفعل أو الترک؛ بأن یکون متضـمناً للـدعوة و الأمر أو الزجر و النهی، و لو بتوصـیف نعمـة أو کمال أو مـدح أو الوعد بثواب أو الوعید بعذاب أو ذمّ و تقبیح. و علیه فلو کان بعضها فی الصفحة السابقة، لا بد من ملاحظتها و یکون داخلًا فی الجملة المرئیة فی أوّل الصفحة.

و لا عبرة بالسیاق. و ذلک لأنه لا معنی لملاحظة السیاق، بعد ما کان المدار علی مفاد ما یُری فی أوّل الصفحة من لفظ الآیة حسب ما یقتضـیه التبادر، و لأنّ المتبادر أوّلًا من اللفظ المرئی هو المدلول المطابقی الوضـعی المطابق للمدلول الجدی بمقتضی أصالة الحقیقة، إلّا بقرینة صارفة توجب الظهور فی الخلاف، و علی أیّ حال فالمتّبع ظهور الجملة المرئیة فی أوّل الصـفحة الیمنی، فی نفسـها، مع قطع النظر عن مـا قبلهـا من فقرات الآیـة. و ذلـک لصـدق قوله علیه السـلام: «أوّل مـا تری» علیه، فلا وجه للعـدول عنه. العبرة بمـدلول لفظ الجملة المرئیة فی أوّل الصفحة الیُمنی؛ لأنّها قبل الیُسری فی ترتیب الصفحات، و لأنّها أوّل ما یقع النظر علیه غالباً افتتاح المصحف.

ثمّ إنّ هاهنـا أقوالًا و تفاصـیل اخری فی تعیین المراد و بیان مفاد فقرات الحـدیث المزبور، لا حاجـة إلی الاطناب بـذکرها بعـد اتضاح المراد بما بیّناه.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۵۸

و قد نقل فی البحار «۱» روایة الیسع القمی عن کتاب الغایات لجعفر القمی. و فی متنها اختلاف یسـیر غیر مضـرّ بالمقصود. و لکن فی کلا الطریقین وقع الیسع القمی، فعلی أیّ حالٍ فهی ضـعیفة، إلّا أن ینجبر ضـعفها بعمل المشـهور أو بقاعـدة التسامح، و سـیأتی تحقیق ذلک فی البحث عن مدرک الاستخارة.

تحقیق روایات الاستخارة بالقرآن بعدّ سبعة أوراق

و قد روی الأصـحاب فی المقام روایات اخر دلّت علی مشـروعیة الاسـتخارة بافتتاح المصـحف و عدّ سـبعة أوراق منه، ثمّ عدّ سـتة أو

عشرة أسطر، و الأخذ بمضمون السطر الأخیر.

فمن هذه الروایات ما رواه المحدّث المجلسی بقوله:

«و وجدت بخطّ جدّ شیخنا البهائی الشیخ شمس الدین محمد بن علی بن الحسن الجباعی قدس اللّه أرواحهم، نقلًا من خط الشهید نور اللّه ضریحه، نقلًا من خط محمد بن أحمد بن الحسین بن علی بن زیاد، قال أخبرنا الشیخ الأوحد محمد بن الحسن الطوسی إجازة عن الحسین بن عبید اللّه، عن أبی محمد هارون بن موسی التلعکبری، عن محمد بن همام بن سهیل، عن محمد بن جعفر

(۱) بحار الأنوار: ج ۸۸، ص ۲۴۳.

المؤدب، عن أحمد بن محمد بن خالد البرقی، عن عثمان بن عیسی عن سیف عن المفضل بن عمر قال:

«بینما نحن عند أبی عبد اللّه علیه السلام إذا تذاکرنا أم الکتاب فقال رجل من القوم:

جعلنی اللّه فداک إنّا ربما هممنا بالحاجة، فنتناول المصحف فنتفکر فی الحاجة التی نریدها، ثمّ نفتح فی أوّل الوقت فنستدل بذلک علی حاجتنا.

فقال أبو عبد اللّه علیه السلام: و تحسنون؟ و اللّه ما تحسنون.

قلت: جعلت فداک و کیف نصنع؟

قال علیه السلام: إذا کان لأحدکم حاجة و همَّ بها فلیصلِّ صلاة جعفر، و لیدع بدعائها، فاذا فرغ من ذلک فلیأخذ المصحف ثمّ ینو فرج آل محمد بدءاً و عوداً. ثمّ یقول: اللّهم إن کان فی قضائک و قدرک أن تفرّج عن ولیک و حجّتک فی خلقک فی عامنا هذا أو فی شهرنا هذا، فأخرج لنا آیة من کتابک نستدل بها علی ذلک.

ثمّ یعدّ سبع ورقات و یعد عشرة أسطر من خلف الورقة السابعة و ینظر ما یأتیه فی الأحد عشر من السُّطور، فانّه یبیّن لک حاجتک، ثمّ تعید الفعل ثانیةً لنفسک». «۱»

یقع الکلام تارة: فی سند هذه الروایة، و اخری: فی دلالتها.

و أما سندها، فقد تحمّلها المحدث المجلسی بطریق الوجادة عن جد الشیخ البهائی، و إنّه تحمّلها أیضاً بالوجادة عن الشهید و هو عن محمد بن أحمد.

و لا إشکال فی مشروعیة تحمل الحدیث بالوجادة، إذا ثبت الکتاب أو الأصل أو الخط الذی وجده المتحمّل بحجّة معتبرة أو تیقن بیقین قطعی أنّه خطّ فلان، بلا فرق بین کون الشیخ حیّاً أو میّتاً. و ینبغی حمل وجادة مثل جدّ الشیخ البهائی و الشهید علی ذلک. و قد بحثنا عن تحمّل الحدیث بالوجادة و سایر طرق تحمّل الحدیث فی کتابنا «مقیاس الروایة»، فراجع. «۲»

ثمّ أخبر محمد بن أحمد بن الحسین عن الشیخ الطوسی بالسماع و أخبره الشیخ عن الغضائری بالاجازة و روی الغضائری عمّن قبله إلی أبی عبد اللّه علیه السلام

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۵.

(۲) مقیاس الروایة فی علم الدرایة: ص ۲۲.

بالسماع.

و لا إشکال فی رجال هذه الروایة، إلّا محمّد بن أحمد بن الحسین بن علی بن زیاد؛ حیث لم أظفر علی اسمه فی کتب الرجال، و لکن

یُعلم من ظاهر کلام الشهید أنّ الرجل کان من المشایخ الثقات، بل من أعاظم اصحابنا الامامیة، و إلّا لم یکن مثل الشهید هذا الفقیه الفحل الورع یعتن بخطه، و لا سیّما أنّه کان فی مقام الفتوی بمضمونه، لا مجرّد نقل الروایة.

و علیه فالاشکال بأنّ أخذ الشهید روایة الرجل و البناء علی حجیتهما، لیس شهادة منه بوثاقته یمکن دفعه بأنّه یحصل الوثوق النوعی بکون الرجل من الأعاظم، و إلّا لم یکن خطّه عند الشهید بمکان من الخطورة و الأهمیة بحیث یجعله مصدراً لفتواه. اللّهم إلّا أن یقال: لعلّه مبنیٌّ عنده علی التسامح فی أدلّة السنن کما بنی علی ذلک الشهید فی درایته. و قد نقلنا کلامه فی کتابنا «مقیاس الروایة». و سیأتی تمام الکلام فی ذلک عند البحث عن مدرک الاستخارة.

فالأقوی اعتبار سند الروایة المزبورة؛ نظراً إلی نقلها بطرق عدیدة و اعتمادهم علی ما وجدوه، من خط محمد بن أحمد بن الحسین، مع کون سایر رجال الخبر من الثقات و الأجلّاء.

هذا مضافاً إلی اعتضاد هذه الروایة بما رواها السید بن طاوس فی کتاب فتح الأبواب قال:

«وجدت فی بعض کتب أصحابنا: «صفة القرعة فی المصحف یصلی صلاة جعفر، فاذا فرغ منها دعا بدعائها ثمّ یأخذ المصحف ثمّ ینوی فرج آل محمد بدءاً و عوداً، ثمّ یقول: اللهم إن کان فی قضائک و قدرک أن تفرّج عن ولیّک و حجّتک فی خلقک ... فأخرج لنا رأس آیة من کتابک نستدل بها علی ذلک، ثمّ یعد سبع

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶۱

ورقات و یعد عشرة أسطر من ظهر الورقة السابعة، و ینظر ما یأتیه فی الحادی عشر من السّطور، ثمّ یعید الفعل ثانیاً لنفسه فانّه یبیّن حاجته إن شاء اللّه تعالی». «۱»

و أیضاً قد روی نظیرها الطبرسی فی مکارم الأخلاق. «۲»

و ظاهره الأخذ بمضمون السطر الحادی عشر من خلف الورقة السابعة.

و قوله: «ثمّ تعید الفعل ثانیة لنفسک»، لعلّ المراد به إعادة الدعاء المذکورة فی صدر الروایة.

و قوله: «و لیدع بدعائها» أی دعاء صلاة جعفر الطیار. و ظاهر قوله علیه السلام: «بدءاً و عوداً» الأمر باعادة الدعاء بعد الاستخارة، کما فی شروعها.

قال المحدث المجلسی: «لعلّ المعنی فی الحال و فی الرجعة أو ینوی ذلک مکرراً». «۳» و هذا مؤیّد لما فسّرنا به قوله: «تعید الفعل ثانیة». ... فکأنّ إعادة الدعاءِ لنفسه یکون شکراً لهدایة اللّه و إراءته ما هو خیرٌ له و إظهار الرضا بقضائه و قدره، لا لمجرّد طمع النیل إلی قضاء حاجته، کما هو الداعی إلی الدعاءِ قبل الاستخارة.

و من نصوص الاستخارة بالقرآن ما رواه فی البحار مرسلًا بقوله: «روی عن الصادق علیه السلام قال: «إذا أردت الاستخارة من الکتاب العزیز، فقل بعد البسملة:

إن کان فی قضائک و قدرک أن تمن علی شیعة آل محمد بفرج ولیّک و حجّتک علی خلقک فأخرج إلینا آیة من کتابک نستدل بها علی ذلک ثمّ تفتح المصحف و

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱.

(۲) مکارم الاخلاق: ص ۳۷۳ و بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱.

(۳) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶۲

تعد ست ورقات و من السابعة ستة أسطر و تنظر ما فیه». «۱»

و ما رواه بقوله: «و روی لی بعض الثقات عن الشیخ الفاضل الشیخ جعفر البحرینی رحمة اللّه أنّه رأی فی بعض مؤلفات أصحابنا الامامیة أنّه روی مرسلًا عن الصادق علیه السلام قال: ما لأحدکم إذا ضاق بالأمر ذرعاً أن یتناول المصحف بیده عازماً علی أمر یقتضیه من عند اللّه، ثمّ یقرأ فاتحة الکتاب ثلاثاً و الاخلاص ثلاثاً و آیة الکرسی ثلاثاً و عنه مفاتح الغیب ثلاثاً و القدر ثلاثاً و الجحد ثلاثاً و المعوذتین ثلاثاً ثلاثاً و یتوجه بالقرآن قائلًا اللهم إنّی أتوجه إلیک بالقرآن العظیم من فاتحته إلی خاتمته، و فیه اسمک الأکبر و کلماتک التامات یا سامع کل صوت و یا جامع کل فوت و یا باری النفوس بعد الموت یا من لا تغشاه الظلمات و لا تشتبه علیه الأصوات، أسألک أن تخیر لی بما أشکل علیّ به، فانک عالم بکل معلوم غیر معلّم بحق محمد و علی و فاطمة و الحسن و الحسین و علی بن الحسین و محمد الباقر و جعفر الصادق و موسی الکاظم و علی الرضا و محمد الجواد و علی الهادی و الحسن العسکری و الخلف الحجة من آل محمد علیه و علیهم السلام.

ثمّ تفتح المصحف و تعد الجلالات التی فی الصفحة الیمنی، ثمّ تعد بقدرها أوراقاً، ثمّ تعد بعددها أسطراً من الصفحة الیسری، ثمّ تنظر آخر سطر تجده کالوحی فیما ترید إن شاء اللّه تعالی». «۲» و لکن لا یخفی ضعف هاتین الروایتین بالارسال.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۶.

(۲) المصدر: ص ۲۴۴- ۲۴۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶۳

تحقیق فی نصوص التفوُّل بالقرآن

اشارة

وردت عدة نصوص فی التفوُّل بالقرآن، فدلّ بعضها علی جوازه و بعضها علی عدم جوازه. و ینبغی قبل الخوض فی البحث التنبیه علی أنّ الأصح التفوُّل علی وزن التفعُّل، لا التفاؤل من باب التفاعل؛ لأنّه بین اثنین و لا یناسب المقصود فی المقام.

أما ما دلّ منها علی جوازه:

فمنها ما رواه السید بن طاوس فی فتح الأبواب، قال: «حدّثنی بدر بن یعقوب الأعجمی رضوان اللّه علیه بمشهد الکاظم علیه السلام فی صفة الفال فی المصحف بثلاث روایات من غیر صلاة، فقال: تأخذ المصحف و تدعو بما معناه فتقول: اللهم إن کان فی قضائک و قدرک أن تمنّ علی امّة نبیّک بظهور ولیک و ابن بنت نبیّک فعجّل ذلک و سهّله و یسّره و تحمّله و أخرج لی آیة أستدل بها علی أمر فآتمر أو نهی فأنتهی، أو ما ترید الفأل فیه، فی عافیة. ثمّ تعد سبع أوراق ثمّ تعد فی الوجهة الثانیة من الورقة السابعة ستة أسطر و تفأل بما یکون فی السطر السابع.

و قال: فی روایة اخری: إنّه یدعو بالدعاء، ثمّ یفتح المصحف الشریف، و یعدُّ سبع قوائم، و یعدّ ما فی الوجهة الثانیة من الورقة السابعة، و ما فی الوجهة الأوّلة من الورقة الثامنة من لفظ اسم اللّه، جلّ جلاله، ثمّ یعد قوائم بعدد اسم اللّه ثمّ یعد من الوجهة الثانیة من القائمة التی ینتهی العدد إلیها، و من غیرها مما یأتی بعددها سطوراً بعدد اسم اللّه جل جلاله، و یتفأل بآخر سطر من ذلک.

و قال فی الروایة الثالثة: إنّه إذا دعا بالدعاء عدّ ثمانی قوایم ثمّ یعدّ فی الوجهة الاولی من الورقة الثامنة أحد عشر سطراً، و یتفأل بما فی السطر

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۶۴

الحادی عشر، و هذا ما سمعناه فی الفأل بالمصحف الشریف قد نقلناه کما حکیناه». «۱»

و منها: ما رواه السید فی الکتاب المزبور بقوله: «ذکر الشیخ الامام الخطیب المستغفری بسمرقند فی دعواته: إذا أردت أن تتفأل بکتاب اللّه عز و جل، فاقرأ سورة الاخلاص ثلاث مرات ثمّ صلّ علی النبی و آله ثلاثاً، ثمّ قل: اللهم تفألت بکتابک، و توکّلت علیک، فأرنی من کتابک ما هو مکتوم من سرّک المکنون فی غیبک، ثمّ افتح الجامع و خذ الفال من الخط الأوّل فی الجانب الأوّل، من غیر أن تعدّ الأوراق و الخطوط، کذا اورد مسنداً إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله». «۲»

لا إشکال فی دلالة هذه النصوص علی جواز التفؤّل بالقرآن، إلّا أنّ کلها ضعاف فی السند، کما تری.

و لکن روی الکلینی فی الکافی عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زیاد عن محمد بن عیسی عن بعض رجاله عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «لا تتفأل بالقرآن». «۳»

هذه الروایة قد دلّت بظاهرها علی عدم جواز التفؤّل بالقرآن و حملها فی الوسائل علی الکراهة. و الوجه فیه ما دل من النصوص علی جواز ذلک أو عدم التزام الأصحاب بالحرمة.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۲، ح ۴.

(۲) المصدر: ص ۲۴۱، ح ۱.

(۳) الکافی: ج ۲، ص ۶۲۹ و الوسائل: ب ۳۸ من أبواب قراءة القرآن ح ۲.

الجمع بین نصوص المقام

و قال فی الوسائل بعد نقل مرسل محمد بن عیسی المزبور:

«أقول: الاستخارة طلب الخیرة و معرفة الخیر فی ترجیح أحد الفعلین علی الآخر لیعمل به، و التفؤّل معرفة عواقب الأمور و أحوال غائب و نحو ذلک. و یأتی فی أحادیث الاستخارة ما یدل علی استحباب الاستخارة بالقرآن». «۱»

و قال المحدث المجلسی بعد نقل النصوص المجوّزة المزبورة:

«و لا ینافیه ما رواه الکلینی بسند فیه ضعف و إرسال عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: لا تتفأل بالقرآن؛ إذ یمکن أن یکون المراد به النهی عن استنباط وقوع الامور فی المستقبل و استخراج الامور المخفیة و المغیبة، کما یفعله بعض الناس لا الاستخارة، و إن مرّ إشعار بعض الأخبار بجواز الأوّل أیضاً، و یحتمل أن یکون المعنی التفؤّل عند سماع آیة أو قراءتها، کما هو دأب العرب فی التفؤّل و التّطیر بالامور، بل هو المتبادر من لفظ التفؤّل.

و لا یبعد أن یکون السرُّ فیه أنّه یصیر سبباً لسوء عقیدتهم فی القرآن إن لم یظهر بعده أثره، و هذا الوجه مما خطر بالبال، و هو عندی أظهر، و الأوّل هو المسموع من المشایخ رضوان اللّه علیهم». «۲»

و قال الفیض- بعد نقل النصوص-:

«فان صحّ الحدیثان أمکن التوفیق بینهما بالفرق بین التفؤّل و الاستخارة.

فان التفؤّل إنّما یکون فیما سیقع و یتبیّن الأمر فیه، کشفاء مریض أو موته، و

---

(۱) الوسائل: ب ۳۸ من قراءة القرآن ذیل الحدیث ۲.

(۲) بحار: ج ۸۸، ص ۲۴۴.

وجدان الضالة أو عدمه. و مآله إلى تعجيل تعرّف علم الغيب.

و قد ورد النهى عنه و عن الحكم فيه بتّية لغير أهله و كره التطيّر فى مثله، بخلاف الاستخارة؛ فانّه طلب لمعرفة الرشد فى الأمر الذى اريد فعله أو تركه و تفويضٌ للأمر إلى اللّه سبحانه فى التعيين و استشارة إيّاه عزّ و جلّ، كما قال عليه السلام فى مرفوعة علىّ بن محمد السّابقة: هكذا تشاور ربّك. و بين الأمرين فرق واضح.

و إنّما منع من التفوّل بالقرآن و إن جاز بغيره إذا لم يحكم بوقوع الأمر على البتّ؛ لأنّه إذا تفأّل بغير القرآن، ثمّ تبيّن خلافه فلا بأس. بخلاف ما إذا تفأل بالقرآن ثمّ تبيّن خلافه، فانه يُفضى إلى إساءة الظنّ بالقرآن. و لا يتأتى ذلك فى الاستخارة به؛ لبقاء الابهام فيه بعدُ، و إن ظهر السوء؛ لأنّ العبد لا يعرف خيره من شرّه فى شيءٍ. قال اللّه تعالى: عسى أن تكرهوا شيئاً و هو خَيرٌ لكم و عسى أن تُحبّوا شيئاً و هو شر لكم و اللّه يَعلم و أنتُم لا تعلمون» «۱».

نقد كلام المحدث الكاشانى و المحدث المجلسى قدس سرهم

و لكن يرد عليه و على المحدث المجلسى و غيرهم أنهم قد ذكروا للاستخارة معانى، و ذكروا أنّ معناها الأخير؛ التعرُّف على ما هو خيرٌ واقعاً فى علم اللّه. فهل هذا إلّا التعرّف على ما هو مكتوم فى علم اللّه المكنون فى غيبه، و نحو ذلك من التعابير. الواردة فى نصوص التفؤُّل بالقرآن. فهذا الفرق الذى ذكروه ينافى ما فسّروا به المعنى الأخير للاستخارة و جعلوا الاستخارة بالمصحف و أخواتها من طرق التعرّف على الخير.

---

(۱) الوافى: ج ۵، ص ۱۴۱۷.

و أمّا ما جاء فى كلام الفيض من توجيه النهى عن التفاؤل بالقرآن، إنّما يكون وجيهاً إذا لم يكن المقصود من التفاؤل بالقرآن التعرُّف على الخير الواقعى المكنون فى علم اللّه.

و لكن ظاهر النصوص الواردة أنّ ذلك هو المقصود من التفاؤل بالقرآن. و عليه لا يصح ما ذكره من التوجيه للنهى عن التفؤُّل بالقرآن؛ حيث إنّه لا تتوجّه شبهة سوءِ الظن باللّه، بعد ما كان المقصود التعرّف على ما هو خيرٌ واقعاً فى علم اللّه، مع تفويض الأمر إلى اللّه و البناء على الالتزام و العمل بما أراه اللّه و قدّره له ممّا فيه خيره و صلاحه و رشده واقعاً، بلا فرق فى ذلك بين الاستخارة و بين التفؤُّل.

نعم إذا كان التفؤُّل لمحض الاستطلاع على المغيبات و استكشاف المجهولات- من شفاءٍ و موت و وجدان ضالةٍ و تعيين جنس الطفل فى الجنين بأنّه ذكر أو انثى- يكون أجنبياً عن موضوع الاستخارة و خارجاً عن نطاق نصوصها و لا دليل على مشروعيته، بل يدل النهى عنه فى مرسل محمد بن عيسى المزبور على عدم مشروعيته؛ إذ عنوان التفؤّل يشمل هذا المعنى أيضاً بلا ريب.

و مقتضى التأمل حمل المرسل على هذا المعنى و النصوص المجوّزة على المعنى الأوّل؛ كما يظهر ذلك من صاحب الوسائل.

و لكن صاحب الجواهر بعد نقل التوجيه المزبور لم يرتض بذلك وجهاً للجمع و الحمل، و أشكل فيه بقوله:

«و فيه أنّه بناءً على صحة الخبر المزبور يبعد حمله على ذلك؛ لأنّ التفؤّل إن لم يكن هو أقرب إلى موضوع الاستخارة من تعرُّف علم الغيب فهو بالنسبة

إليهما على حد سواء؛ لصدقه على كل منهما.

نعم يسهل الخطب عدم صحة الخبر المزبور، على أنه قد يعارضه ما يُحكى عن ابن طاوس فى كتاب الاستخارات». «۱»

و لکن التوجیه الأخیر فی کلام المحدث المجلسی للنهی عن التفؤّل بالقرآن وجیه، کما قوّاه. و هو أن یکون المقصود من التفؤّل المنهی عنه، التفؤّل و الطیرة بمجرد سماع آیة أو قراءتها، کما کان ذلک دأب العرب و عادتهم فی التفؤّل و التطیّر بالامور.

و لا ربط لهذا المعنی من التفؤّل بالاستخارة، کما هو واضح، و إنّه أجنبیٌّ عن مفاد النصوص المجوّزة للتفؤّل المسوقة سیاق نصوص الاستخارة. فلا یرد علیه إیراد صاحب الجواهر.

و أما ما أشار إلیه الفیض من المحذور، فیأتی فی هذا النوع من التفؤّل بالقرآن؛ إذ الخیر المتفأّل و الشرّ المتطیّر بسماع صوت انسان أو طائر، إنّما هو ما کان خیراً أو شرّاً عند الناس، لا عند اللّه. و المحذور المذکور فی کلام الفیض إنّما یأتی فیما کان خیراً أو شرّاً عند الناس.

إن قلت: توجیه المحدث المجلسی أجنبی عن التفؤّل المقصود فی نصوص التفؤّل بالقرآن؛ إذ المقصود منه بعینه ما یُفعل فی الاستخارة بالقرآن لا التفؤّل بمجرد سماع الآیة أو قراءتها.

قلت: نعم هذا المعنی مقصود من النصوص المجوّزة للتفؤل بالقرآن؛ لما جاء فیها من الآداب و الادعیة، نظیر ما ورد فی نصوص الاستخارة بالقرآن.

و لکن موضوع کلام المحدّث المجلسی و توجیهه هو مجرّد النهی عن التفؤّل

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۷۱.

بالقرآن، من دون إشارة إلی تلک الآداب و الادعیة، کما هو متعلّق النهی فی مرسل محمد بن عیسی المزبور. و من هنا ینطبق علی کلا التفسیرین المذکورین.

و أما التوجیه بالتفصیل فی المقام بین التفؤّل بالخیر و بین التفؤّل بالشرّ و التشاؤم- المعبّر عنه بالتطیّر-، فهو غیر وجیه؛ لأنّه یرجع فی الحقیقة إلی التفصیل بین التفؤّل و بین التطیّر، لا التفصیل فی نفس التمأن المتعلق للأمر و النهی فی الطائفتین من نصوص المقام.

مقتضی التحقیق فی الجمع بین نصوص التفؤّل

و مقتضی التحقیق فی الجمع بین الطائفتین فی المقام: حمل النصوص المجوّزة علی الاستخارة بمعنی التعرُّف و الاستطلاع علی ما هو خیر واقعاً فی علم اللّه، کما سبق بیانه فی المعنی الأخیر من معانی الاستخارة و تندرج فیه أنحاءُ الطرق المتداولة من الاستخارة الشائعة.

و ذلک لأنّ هذا المعنی من الاستخارة فی الحقیقة من قبیل التعرُّف علی الغیب المستور الثابت فی علم اللّه. فیکون داخلًا فی معنی التفؤّل بمعناه المشهور بین الأصحاب، کما أشار إلیه صاحب الجواهر.

و أما النهی الوارد فی مرسل محمد بن عیسی، فمحمول علی مجرّد الاطلاع عن المغیبات و کشف الامور المخفیة المجهولة، من دون أن یکون فی مقام الاستخارة و لا للتعرّف علی ما هو خیرٌ واقعاً فی الأمر الذی یرید فعله.

و یمکن أیضاً حمله علی التفؤّل بالخیر بمجرّد سماع صوت القرآن أو رؤیة مکتوبه، کما قال العلامة المجلسی. و لکن الأوّل آنس بالذهن و أقرب إلی

الارتکاز و أوفق بکلمات الأصحاب (رضوان اللّه علیهم).

مقتضی التحقیق فی الفرق بین التفاؤل و الاستخارة

اشارة

ینبغی لبیان الفرق بین التفؤُّل و بین الاستخارة التحقیق فی معنا و مفهوم کل واحد منهما.

أما الاستخارة، فقد سبق الکلام فی تعریفها مفصّلًا. و حاصله: أنّها مشترک بین مطلق الدعاءِ، و بین طلب الخیر أو التعرُّفِ علی ما فیه الخیر، و بین طلب العزم علی اختیار ما اختاره اللّه له.

فعلی الأوّل یکون أصلها من الخُوار؛ أی صوت الأنین، و علی الثانی من الخیر، و علی الثالث من الخِیَرة علی وزن العِنَبَة.

و أما لفظ الفأل: قال الخلیل «۱»: إنّه ضدّ الطِّیرة.

و عن ابن سکّیت نظیر ذلک؛ حیث قال: الفأل أن یکون الرجل مریضاً فیسمع آخرَ یقول: یا سالم، أو کان طالباً فیسمع آخر یقول: یا واجد.

نقله الجوهری فی الصحاح «۲» و الطریحی فی مجمع البحرین.

و حاصله: أنّه قول الرجل للمریض یا سالم و للطالب السائل یا واجد. و لا یخفی أنّه ضدّ الطیرة.

و جاءَ فی الخبر أنّ النبی صلی الله علیه و آله: «کان یحبّ الفأل و یکره الطیرة». نقله أیضاً

---

(۱) قال: الفأل معروف. و قد تفاءَلت بکذا، و ذلک ضدّ الطیرة./ العین: ج ۳، ص ۱۳۶۸.

(۲) قال فی الصحاح: قال ابن السکیت: الفألُ أن یکون الرجل مریضاً فیسمع آخر یقول یا سالم، أو یکون طالباً فیسمع آخر یقول یا واجد، یقال تفاءلت بکذا. و فی الحدیث أنّه علیه السلام: «کان یحبُّ الفأل و یکره الطیرة»./ الصحاح: ج ۵، ص ۱۷۸۸. و نفس التعبیر جاء فی مجمع البحرین.

فی الصحاح و مجمع البحرین.

و حیث عُرِّف الفأل بأنّه ضدّ الطیرة، و کانت الأشیاءُ تُعرف بأضدادها، ینبغی التحقیق فی تعریف الطیرة: فنقول:

إنّ الطِّیَرة علی وزن العِنَبَة و الخِیَرَة اسم مصدر التطیُّر، و هو التشاؤم و الفأل الردیء، کما قال فی الصحاح. «۱»

و الظاهر أنّ التطیُّر کان فی الأصل التفؤُّل الردیءُ الشؤم، کما قال فی المفردات «۲».

و المتحصّل من ملاحظة مجموع کلمات أهل اللغة: أنّ التفاؤل ضدّ التشاؤم و التطیّر، فیکون معناه هو الخرص و الرجم بالخیر و البرکة و السلامة. و لکن الاستخارة أجنبیة عن حقیقة التخرُّص و التخمین و الحدس.

هذا بحسب اللغة. و أمّا کلمات الفقهاء، فمنشأ قولهم فی الفرق بین التفاؤل و الاستخارة، لیس ما یفیده الأصل اللغوی، بل الظاهر اتکالهم فی ذلک أیضاً علی بعض التعابیر الواردة فی نصوص المقام. و ذلک مثل الدعاء الواردة فی النبوی بقوله: «اللّهم تفألت بکتابک، و توکّلت علیک، فأرنی من کتابک ما هو مکتوم من سرّک المکنون فی غیبک» «۳».

حیث یفهم من هذه الروایة و نظیرها أنّ التفاؤل هو طلب التعرّف علی

---

(۱) قال: و تطیَّرْتُ من الشیء و بالشیء. و الاسم منه الطِّیَرة مثال العِنَبَة، و هو ما یُتشاءَم به من الفأل الردیء. و فی الحدیث: أنّه کان یحبّ الفأل و یکره الطِّیَرة./ الصحاح: ج ۲، ص ۷۲۸.

(۲) قال: و تطیّر فلان و اطَّیَرَ، أصله التفاؤل بالطیر، ثمّ یستعمل فی کل ما یتفاءلُ به و یُتشاءمُ. قالوا: «إنّا تطیّرنا بکم» و لذلک قیل لا طیر إلّا طیرُک و قال: «إن تُصبهم سیئة یطیّروا» أیّ یتشاءموا به «ألا إنّما طائرُهُم عند اللّه» أی شؤمُهم./ المفردات فی غریب القرآن: ص ۳۱۰.

(۳) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۷۲

المغیبات المکنونهٔ و الأسرار المکتومهٔ المکنونهٔ فی علم اللّه تعالی.

و علی أیّ حال لیس هذا المعنی المستفاد من هذه الروایهٔ ببعید عن المعنی اللغوی؛ لأنّ فیه أیضاً اشرب معنی التخرّص و الرجم علی الغیب المکنون و تخمین الأسرار المکتومهٔ، إلّا أنّ ذلک بالحدس و الوهم و الظن، و فی التفاؤل بالقرآن إنّما یکون بالظن الناشی من الطریق المأثور من فتح المصحف و نحوه.

فالحق فی ذلک مع صاحب الجواهر «۱» من قُرب التفؤُّل إلی حقیقهٔ الاستخارهٔ، و لا سیّما بمعناها الأخیر، و هو تعرّف المستخیر علی ما هو خیرٌ له فی الواقع المکنون فی علم اللّه و غیبه.

و مقتضی التحقیق فی المقام: أنّ نصوص جواز التفؤّل بالقرآن یمکن توجیه مدلولها بوجه وجیه، کما یمکن توجیه النهی عنه بما قال المجلسی و قوّیناه. و علیه فلا وجه لدعوی معارضتها بما دل علی النهی عن التفؤّل بالقرآن؛ نظراً إلی ضعف کلتا الطائفتین سنداً.

فحاصل الکلام: أنّ التفؤّل بمعناه الممنوع- و هو التخرُّص و التطلع علی المغیبات و التفؤُّل بمجرد سماع آیات القرآن أو قراءتها، من غیر استخارهٔ-، یمکن حمل النصوص المانعهٔ علیه. کما یمکن حمل النصوص المجوّزهٔ علی إرادهٔ التفؤّل بمعناه الجائز المشروع، و هو ما کان منه لغرض طلب ما هو خیرٌ فی علم اللّه. بل التحقیق کون التفاؤل بالقرآن داخلًا فی المعنی الأخیر للاستخارهٔ کما قلنا، و هو التعرّف علی ما هو خیر واقعاً فی علم اللّه المکنون فی غیبه. هذا من جهة الدلالهٔ.

و أما من جهة السند فکلتا الطائفتین ضعیفتان سنداً. و علیه فلا وجه

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۷۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۷۳

لدعوی المعارضهٔ؛ لأنّ التعارض إنّما هو بین الحجتین.

روایهٔ تفأل الامام السجاد علیه السلام بالقرآن

و لکن بقیت فی المقام روایهٔ، و هی ما نقله ابن ادریس فی مستطرفات سرائره عن کتاب أبی القاسم بن قولویه.

و هذه الروایهٔ ینبغی ذکرها فی عداد نصوص التفؤُّل بالقرآن، کما یمکن توجیه دلالتها علی جواز استعلام خیرهٔ اللّه فی حق العبد بافتتاح المصحف و الأخذ بأوّل ما یُری من الآیهٔ.

و هی ما أرسله ابن قولویه عن بعض أصحابنا قال: «کنت عند علی بن الحسین علیه السلام فکان إذا صلّی الفجر لم یتکلّم حتی تطلع الشمس، فجاءوه یوم ولد فیه زید، فبشّروه به بعد صلاهٔ الفجر. قال: فالتفت إلی أصحابه. و قال علیه السلام: أیّ شیء ترون أن اسمّی هذا المولود؟ قال: فقال کلُّ رجل منهم سمّه کذا سمّه کذا. قال: فقال علیه السلام: یا غلام علیّ بالمصحف. قال فجاءوا بالمصحف فوضعه علی حجره.

قال: ثمّ فتحه فنظر إلی أوّل حرف فی الورقهٔ، و إذا فیه: و فضّل اللّه المجاهدین علی القاعدین أجراً عظیماً. قال ثمّ طبَّقه ثمّ فتحه فنظر، فاذا فی أوّل الورقهٔ: إنّ اللّه اشتری من المؤمنین أنفسهم و أموالهم بأنّ لهم الجنهٔ یقاتلون فی سبیل اللّه فیقتلون و یقتلون وعداً علیه حقّاً فی التوریهٔ و الانجیل و القرآن و من أوفی بعهده من اللّه فاستبشروا ببیعکم الذی بایعتم به و ذلک هو الفوز العظیم». ثمّ قال: هو و اللّه زید، هو و اللّه زید، فسمّی زیداً» «۱».

ظاهر هذه الروایهٔ أنّ علی بن الحسین علیه السلام کان سمع من النبی صلی الله علیه و آله أنّه سیولد فی أهل بیته من یُظلم و یُقتل فی

سبیل اللّه و یصلب و اسمه زید. و لعلّه صلی الله علیه و آله أخبر

---

(۱) بحار الانوار: ج ۴۶، ص ۱۹۱، ح ۵۷.

أنّه من أولاد علی بن الحسین علیه السلام أو من صُلب الحسین صلی الله علیه و آله. فأراد الامام علی بن الحسین بافتتاح المصحف استعلام ذلک و التعرّف علی خیرهٔ اللّه فی حقّه بأنّ هذا المولود هو ذلک المولود الموعود المسمی بزید و أخبر عنه النبی صلی الله علیه و آله کما یؤید ذلک ما رواه ابن قولویه عن حذیفهٔ بن الیمان، قال: «نظر رسول اللّه إلی زید بن حارثهٔ. فقال صلی الله علیه و آله: المقتول فی اللّه، و المصلوب فی أمّتی، و المظلوم من أهل بیتی سمی هذا، و أشار بیده إلی زید بن حارثهٔ. فقال: ادنُ منی یا زید، زادک اسمک عندی حبّاً.

فأنت سمی الحبیب من أهل بیتی». «۱»

و إنّه صلی الله علیه و آله و إن کان معصوماً و عالماً بالمغیبات و المکنونات من أسرار علم اللّه و غیبه کلما أراد ذلک، إلّا أنّه یمکن أن یرید بذلک إعلام أصحابه ما أخبره النبی صلی الله علیه و آله بطریق التفؤّل بالمصحف و استعلام السرّ المکنون فی غیب اللّه.

و علی أیّ حال فهذه الروایهٔ فی عداد النصوص المجوّزهٔ للتفؤّل بالقرآن، و یأتی فیها ما سبق منّا، من توجیه النصوص المجوّزهٔ للتفؤُّل بالقرآن.

الاستخارهٔ بالسُّبحهٔ

اشارهٔ

إنّ من أنحاء الاستخارهٔ- بمعناها الخاص المصطلح- هو الاستخارهٔ بالسُّبحهٔ أو الحَصی. و قد جاء هذا القسم من الاستخارهٔ فی بعض النصوص، و فی کلمات جماعهٔ من الفقهاء و المحدثین.

و لا- یخفی أنّه لمّا جُوّز فی هذه الطائفهٔ من النصوص الاستخارهٔ بالسُّبحهٔ و الحصی بعنوانها ینبغی التحقیق اللغوی فی ضبط هذین اللفظین و معناهما.

فنقول:

لفظ «السُّبحهٔ» - بضمّ السین- علی وزن الغُرفهٔ و اللُّقمهٔ جاءَ فی أصل اللغهٔ

---

(۱) المصدر: ص ۱۹۲.

لثلاثهٔ معان، و هی: العبادهٔ و صلاهٔ النافلهٔ و خرزات متصلهٔ بخیط و نحوه یُسبّح بعدِّها، کما قال الخلیل فی العین و الجوهری فی الصحاح و ابن فارس فی المقائیس، و غیرهم. و أما المناسب لنصوص المقام، هو المعنی الأخیر.

و أما لفظ «الحَصی» - بفتح الحاء- فهو صغار الحجارهٔ، کما جاءَ فی الجوامع اللغویهٔ المذکورهٔ و غیرها.

أما النصوص:

فمنها: ما رواه الشهید فی الذکری، عن عدّهٔ من مشایخه، عن العلامهٔ، عن أبیه، عن السید رضی الدین بن طاوس، عن محمد بن محمد الآوی الحسینی، عن صاحب الأمر علیه السلام:

«قال: تقرأ الفاتحة عشر مرات، و أقلّه ثلاثة و دونه مرّة. ثمّ تقرأ القدر عشراً. ثمّ تقول هذا الدعاء ثلاثاً: اللهم إنّی أستخیرک لعلمک بعاقبة الامور، و أستشیرک لحسن ظنی بک فی المأمول و المحذور، اللهم إن کان الأمر الفلانی مما قد نیطت بالبرکة أعجازه و بوادیه، و حفّت بالکرامة أیّامه و لیالیه، فخِر لی اللّهم فیه خیرة ترد شموسه ذَلولًا، و تقعض أیامه سروراً. اللهم إما أمر فآتمر و إمّا نهی فأنتهی. اللهم إنّی أستخیرک برحمتک خیرة فی عافیة. ثمّ تقبض علی قطعة من السبحة تضمر حاجة، فان کان عدد القطعة زوجاً فهو افعل، و إن کان فرداً، لا تفعل، و بالعکس» «۱».

هذه الروایة مرسلة؛ إذ محمد بن محمد الآوی الحسینی کان من الطبقة السادسة عشر و معاصر محمد بن جعفر بن نما و السید فخّار و کان منتهی عصر الغیبة الصغری من الطبقة التاسعة، و هو عصر المحدث الکلینی، و کان علی بن محمد السمری- رابع السفراء الأربعة- من هذه الطبقة، و بعده کان من

---

(۱) الوسائل: ب ۸، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷۶

زمان الغیبة الکبری. و قد ذکرنا طبقات الأصحاب فی زمان الغیبة مفصلًا فی کتابنا «مقیاس الرواة» فراجع «۱».

و دعوی الرُّؤیة و الروایة عن صاحب الأمر فی هذا الزمان قد وقعت مورد التکذیب فی نصوص أهل البیت علیهم السلام و خلاف ضرورة مذهب الشیعة.

و علیه فلا مناص من الالتزام بصدور هذه الروایة عن صاحب الأمر فی زمان الغیبة الصغری، و لا بدّ من الحکم بارساله؛ لما بین الآوی الحسینی و بین زمان صدوره من الفاصلة بستّ طبقات.

و منها: ما رواه الشهید بقوله: «و قال ابن طاوس فی کتاب الاستخارات:

وجدت بخطّ أخی الصالح محمد بن محمد الحسینی ما هذا لفظه عن الصادق علیه السلام:

«من أراد أن یستخیر اللّه تعالی فلیقرأ الحمد عشر مرات، و إنّا أنزلناه عشر مرات، ثمّ یقول - ...: و ذکر الدعاء، إلّا أنّه قال عقیب و المحذور- إن کان أمری هذا قد نیطت ... و قال عقیب سروراً: یا اللّه إما أمر فآتمر، و إما نهی فأنتهی، اللهم خر لی برحمتک خیرة فی عافیة، ثلاث مرات. ثمّ تأخذ کفاً من الحصی أو سبحة، و یکون قد قصد بقلبه إن خرج عدد الحصی و السبحة فرداً کان افعل، و إن خرج زوجاً کان لا تفعل» «۲».

هذه الروایة أیضاً کسابقتها فی ضعف السند بالارسال، بل هی أضعف منها؛ لأنّها أکثر حذفاً فی رجال طبقاتها؛ نظراً إلی إرسالها عن الصادق علیه السلام.

هذا من جهة السند، و أما بیان المعنی المراد، فقد نقل فی البحار عن السید بن طاوس أنّه قال: «و لعلّ المراد بأخذ الحصی أو سبحته فرداً کان افعل، و إن

---

(۱) مقیاس الرواة: ص ۵۷- ۷۱.

(۲) الوسائل: ب ۸، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷۷

خرج مزدوجاً کان لا تفعل، أو لعله یجعل نفسه و الحصی أو السبحة بمنزلة اثنین یقترعان، فیجعل الصدر فی القرعة منه أو من الحصی أو السبحة فیخرج عن نفسه عدداً معلوماً، ثمّ یأخذ من الحصی شیئاً، أو من السبحة شیئاً و یکون قد قصد بقلبه أنّه إن وقعت القرعة علیه مثلًا فیفعل، و إن وقعت علی الحصی أو السبحة فلا یفعل، فیعمل بذلک» «۱».

و نقل عن الکفعمی أنّه قال: «نیطت: أی تعلّقت و ناط الشیء تعلّق، و هذا منوط بک أی متعلّق و الانواط المعالیق، و نیط فلان بکذا أی علّق.

و أعجاز الشیء آخره، و بوادیه أوّله. و مفتتح الأمر و مبتدأه و مقتبله و عنفوانه و أوائله و موارده و بوادیه، نظائر. و شوافعه و توالیه و أعقابه و مصادره و رواجعه و مصائره و عواقبه و أعجازه، نظائر.

و قوله: «شموسه» أی صعوبته. و رجل شَموس: أی صَعْب الخلق و لا تقل شموص بالصاد. و شمس الفرس منع ظهره. و الذلول ضدّ العصوبة.

و تقعض؛ أیّ تردّ و تعطف و قعضتُ العودَ عطفتُه، و تقعص بالصاد تصحیف، و العین مفتوحة؛ لأنّه إذا کانت عین الفعل أو لامه أحد حروف الحلق، کان الأغلب فتحها فی المضارع» «۲».

و أیضاً روی فی البحار «۳» روایات اخری فی الاستخارة بالسبحة و کیفیتها، و لکن کلها ضعاف بالارسال.

و أما هل یمکن تصحیح أسناد هذه النصوص بقاعدة التسامح فی أدلّة

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۷.

(۲) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۹، و مصباح الکفعمی: ص ۳۹۳.

(۳) المصدر: ص ۲۵۱- ۲۴۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۷۸

السنن، فسیأتی البحث عنه فی ختام أقسام الاستخارة.

و قد نقل هذه الروایات فی الحدائق «۱» و له بیان نظیر ما نقلناه عن الکفعمی.

و أیضاً نقل روایة ثالثة بطریق والده عن الصادق و هی تتضمّن کیفیة اخری فی الاستخارة بالسبحة «۲».

الاستخارة بالسبحة لم تکن مشهورة بین القدماء

یظهر من الشهید الأوّل أنّ الاستخارة بالسبحة أو الحصی لم تکن مشهورة رائجة بین القدماء، و إنّما اشتهر بین المتأخرین؛ حیث قال فی الذکری:

«و لم تکن هذه مشهورة فی العصور الماضیة قبل زمان السید الکبیر العابد رضی الدین محمد بن محمد الآوی الحسینی» «۳».

و کانت طبقة السید الحسینی متأخّرة عن العلامة.

و قد نقل الشهید الأوّل روایتین عن السید المذکور فی الاستخارة بالسبحة أو الحصی، و نقلناهما آنفاً.

و قد روی روایة الاستخارة بالسبحة أو الحصی بالطریقین المزبورین عن الشهید الأوّل جماعةٌ من فحول الفقهاء، کما فی الوافی «۴» و الحدائق- کما أشرنا آنفاً- و المفتاح «۵» و الجواهر «۶».

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۹.

(۲) المصدر.

(۳) الذکری/ الطبع الحجری: ص ۲۵۳.

(۴) الوافی/ طبع مکتبة أمیر المؤمنین: ج ۵، ص ۱۴۱۷.

(۵) مفتاح الکرامة: ج ۳، ص ۲۷۷.

(۶) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۷۳- ۱۶۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۷۹

هل للسبحة و الحصى موضوعية؟

قد وقع الكلام فى أنّ ذكر السبحة و الحصى فى نصوص المقام، هل يكون من باب التمثيل و لا موضوعية لهما فيجوز الاستخارة بغيرهما؟ أم لا، بل لهما موضوعية؟ فلا يجوز الاستخارة بغيرهما.

و أيضاً وقع الكلام فى الاستخارة بالسبحة أنّه هل يجوز الاستخارة بغير السبحة الحسينية، أم لا؟

قال فى المفتاح بعد نقل الرواية المزبورة:

«و هل السبحة و الحصى تمثيل فيصح بكل معدود؟ أو لا فيقتصر عليهما؟

احتمالان. و لعل الأوّل أظهر. و هل المراد من السبحة كلما يسبح به و إن لم تكن من تراب الحسين عليه السلام كما إذا كانت من تراب الرضا عليه السلام أو من خشب، أو لا بد من أن تكون من تراب الحسين عليه السلام و أن تكون ثلاثاً أو أربعاً و ثلاثين خرزة. الظاهر الاكتفاء بكل ما يسبح به. و ليس فى الخبر تخصيص بكونها من تراب الحسين عليه السلام كالحصى، بل هى فى ذلك كالحصى. نعم إذا كانت من تراب سيّد الشهداء عليه السلام أربعاً و ثلاثين أو ثلاثاً و ثلاثين كانت أفضل و أعلى و أكمل» «۱».

---

(۱) مفتاح الكرامة: ج ۳، ص ۲۷۷.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۸۰

و لكن خالف ذلك فى الجواهر و جعل الأحوط وجوباً الاقتصار على السُّبحة و الحصى بقوله:

«و قد يُقوّى إرادة التمثيل من الحصى و السُّبحة لكل معدود، إلّا أنّ الأحوط الاقتصار عليهما» «۱». و هذا الاحتياط وجوبى؛ لعدم كون تقوية التعدّى من جانبه، و تظهر الثمرة فى عدم جواز اسناد ذلك إلى الشارع. لأنّ اسناد الحكم إلى الشارع لا يجوز بغير دليل فى مطلق الأحكام الخمسة.

و أما السبحة فقوّى فى الجواهر الاكتفاء بكل ما يُسبح به، و جعل الأولى الاقتصار بالسبحة الحسينية؛ حيث قال:

«كما أنّ الأولى الاقتصار على السبحة الحسينية و إن كانت الأقوى الاكتفاء بكل ما يسبح به، خصوصاً إذا كانت من تراب الرضا عليه السلام و نحوه بل كل معدود» «۲».

و الذى يقتضيه التحقيق: انصراف نصوص المقام عن المعدود الذى يكون من المأكولات كالبيض و الجوز و اللوز و نحو ذلك، كما أنّ سيرة العلماء فى الاستخارة استقرت على الاستخارة بغيرها، و إن يشكل إحراز اتصال السيرة فى الاستخارة بزمان المعصومين عليهم السلام، و لا سيما بلحاظ ما قاله الشهيد الأوّل من عدم اشتهار الاستخارة بالسُّبحة فى العصور المتقدمة، من أوائل زمان الغيبة، فضلًا عن زمان الائمة عليهم السلام.

و أما السُّبحة الحسينية، فلا دليل على اعتبارها فى الاستخارة، و إن لا ريب فى أفضلية الاستخارة بها عملًا بعمومات أفضلية التسبيح بها و السجدة عليها و ما دلّ منها على شرفها و فضلها على ساير الأتربة.

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۶۴.

(۲) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۹۴.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۸۱

و إن كان الأحوط الاقتصار على المأثور المروى عن أهل البيت عليهم السلام و ذلك لأنّ الاستخارة بهذا المعنى من الاحكام التوقيفية و لا يجوز التعدى عن المروى، و لا سيما بلحاظ اسناد الاستخارة بالطرق المذكورة إلى الشارع.

الاستخارة بالبنادق

ورد الاستخارة بالبنادق فى عدة نصوص و فى كلمات جماعة من الفقهاءِ. و لفظ البنادق جمع البُندقة، و هى ما يُرمىٰ به من الرصاص. و المقصود بها فى نصوص المقام بندقة من طين أو نحوه، تجعل فيها الرقاع المطوية.

أما النصوص:

فمنها: مرفوعة على بن محمد، رفعه عنهم عليهم السلام أنّه:

«قال لبعض أصحابه عن الأمر يمضى فيه و لا يجد أحداً يشاوره فكيف يصنع؟ قال عليه السلام: شاور ربّك، فقال له: كيف؟ قال عليه السلام: انو الحاجة فى نفسك، ثمّ اكتب رقعتين، فى واحدة: لا، و فى واحدة: نعم، و اجعلهما فى بندقين من طين.

ثمّ صل ركعتين و اجعلهما تحت ذيلك، و قل: يا ألله إنّى اشاورك، أدخل يدك، فان كان فيها نعم، فافعل. و إن كان فيها لا، لا تفعل، هكذا شاور ربّك» «۱».

و منها ما رواه ابن طاوس عن أحمد بن محمد بن يحيى عن جعفر بن محمد عليه السلام فى حديث:

«و أكثر الصلاة على محمد و آل محمد، و يكون معك ثلاث رقاع قد اتخذتها فى قدر واحد و هيئة واحدة ... و تطوى ثلاث رقاع طيّاً شديداً على صورة واحدة، و تجعل فى ثلاث بنادق شمع أو طين على هيئة واحدة و وزن واحد، و ادفعها على من تثق به، و تأمره أن يذكر اللّه و يصلى على محمد و آله، و يطرحها إلى كمّه، و يدخل يده اليمنى فيجيلها فى كمّه و يأخذ منها واحدة من غير أن

(۱) الوسائل: ب ۲، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۲.

ينظر إلى شىء من البنادق، و لا يعتمد واحدةً بعينها، و لكن أيّ واحدة وقعت عليها يده من الثلاث أخرجها ... الخ». «۱»

و مثله ما رواه ابن طاوس بقوله:

«و وجدت بخطّ على بن يحيى الحافظ- و لنا منه إجازة بكل ما يرويه- ما هذا لفظه: استخارة مولانا أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام و هى: أن تضمر شيئاً و تكتب هذه الاستخارة و تجعلها فى رقعتين، و تجعلهما فى مثل البندق، و يكون بالميزان، و يضعهما فى إناء فيه ماءٌ. و يكون على ظهر إحداهما: افعل: و فى الاخرى: لا تفعل. و هذه كتابتها: ما شاء اللّه كان اللهم إنّى استخيرك خيار من فوّض إليك أمره و أسلَمَ إليك نفسَه و استسلم إليك فى أمره و خلا لك وجهَه، و توكّل عليك فيما نزل به، اللهم خر لى و لا تخر علىّ، و كن لى و لا تكن على، و انصرنى و لا تنصر علىّ، و أعن لى و لا تعن علىّ، و أمكن لى و لا تمكن منّى، و اهدنى إلى الخير و لا تضلّنى، و ارضنى بقضائك و بارك لى فى قدرك، إنّك تفعل ما تشاء و تحكم ما تريد و أنت على كلّ شىءٍ قدير.

اللهم إن كانت الخيرة لى فى أمرى هذا فى دينى و دنياى، فسهّله. و إن كان غير ذلك، فاصرفه عنّى يا أرحم الراحمين إنّك على كل شىءٍ قدير. فأيُّهما طلع على وجه الماء فافعل به و لا تخالفه إن شاء اللّه» «۲».

و له رواية اخرى مثلها «۳»، إلّا أن كلها مرسلة؛ نظراً إلى ما وقع من حذف رجال أسنادها، كما لا يخفى.

(۱) الوسائل: ب ۲، من أبواب صلاة الاستخارة ح ۳.

(۲) المصدر: ح ۴.

(۳) المصدر: ح ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۸۳

هذا و لکن الاستخارة بالبنادق لا- ینبغی أن یُعدّ نوعاً مستقلًا من الاستخارات، کما فعلها فی البحار «۱»، و الجواهر بقوله: «و تارة: بالبنادق، کما فی مرفوعة علی بن محمد» «۲».

و ذلک لأنّ الاستخارة بالبنادق فی الحقیقة هی الاستخارة بالرقاع، لکنها کیفیة خاصة؛ لاشتراکهما فی الکیفیة و الخصوصیات، فالأنسب جعل الاستخارة بالبنادق من کیفیات الاستخارة بالرقاع. و من هنا لم یجعل فی الوسائل باباً مستقلًا للاستخارة بالبنادق، بل إنّما أدرجها تحت عنوان الاستخارة بالرقاع «۳».

حاصل

التحقیق

و حاصل الکلام فی تحقیق هذه المسألة: أنّ الاستخارة بالبنادق ینبغی أن تُعدَّ من قبیل الاستخارة بالرقاع؛ نظراً إلی اتّحاد کیفیتهما بکتابة «افعل» و «لا- تفعل» فی رقاع و أوراق من القرطاس و نحوه فی کلیهما، إلّا أنّ فی الثانی تجعل قطعات القرطاس بعد طیّها فی البُندقة و نحوها ثمّ فی ظرف مستور و لکن فی الأوّل تجعل فی غیر البندقة.

و علیه فتشمل روایات الاستخارة بالرقاع هذا النوع من الاستخارة، و هی روایات کثیرة متظافرة بمجموعها مع أنّ بعضها لا یخلوا من قوّة و اعتبار.

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۴۰- ۲۳۵.

(۲) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۳.

(۳) الوسائل: ب ۲، من أبواب صلاة الاستخارة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۸۴

الاستخارة بالقرعة

اشارة

۱- الاستشهاد بالأولویة و الاتحاد فی الکیفیة و کلمات الفحول.

۲- تحقیق نصوص الاستخارة بالقرعة و المساهمة.

قبل الورود فی هذا البحث ینبغی إشارة إجمالیة إلی تعریف کل من الاستخارة و القرعة لیتضح الفرق بینهما، فنقول:

قد تحصّل مما سبق فی تعریف الاستخارة أنّها: طلب الخیر أو خیرة اللّه، أو التعرف علیها بالدعاء و الصلاة أو بإحدی الطرق المأثورة، فیما إذا تردّد المکلّف بین الفعل و الترک؛ لما یحتمل فی کل منهما من المصلحة و المفسدة، ما لم یتصف واحدٌ منهما- بمصداقه الجزئی الخارجی- بالواجب أو الحرام، فتشتمل المباح بالمعنی الأعم.

و أما القرعة فهی عملیةٌ خاصّة لکشف مجهول یترتب علیه الغرض أو لا خراج حق مستور متنازع فیه.

و لکن یمکن استفادة مشروعیة القرعة و العمل بها للاستخارة، من عموم بعض نصوصها مما دلّ علی مشروعیة القرعة فی کلّ أمر مشکل و معضل التبس فیه الأمر علی المکلّف و لیس مما یعرف حکمه من کتاب اللّه و لا سنة نبیّه و لا من روایات أهل البیت علیهم السلام.

فمن هذه العمومات صحیح محمد بن حكیم قال: «سألت أبا الحسن علیه السلام عن شیءٍ فقال لی: كلّ مجهول ففیه القرعة، قلت له: إنّ القرعة تخطئ و تصیب، قال علیه السلام:
كلّما حكم اللّه به فلیس بمخطئ» «۱».

(۱) وسائل الشیعة: ب ۱۳، من أبواب كیفیة الحكم، ح ۱۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۸۵

هذه الروایة لا إشكال فی دلالتها علی حجیة القرعة مطلقاً، بلا فرق بین موارد اشتباه الحقوق أو التباس أمر علی المكلّف فتردّد بین فعله و تركه، بل یستفاد منها إصابة القرعة إلی الواقع. و من هنا یمكن الاستدلال بها علی أماریة القرعة بتعبُّدٍ من الشارع و جعله كاشفاً عن الواقع بارادته التكوینیة المطلقة التی أخبر اللّه تعالی عن حقیقتها فی الكتاب المجید بقوله: «إذا أراد شیئاً أن یقول له كن فیكون» «۱».

و أما سنداً فلا إشكال فی صحة طریق الصدوق إلی محمد بن حكیم. و أما محمد بن حكیم فالأقوی ثبوت وثاقته؛ نظراً إلی عدم ورود أیّ قدح فیه مع ما له من الاشتهار و المعروفیة؛ حیث كانت له كتاب و روایات كثیرة و روی عنه أجلّاءُ الأصحاب. و یدل علی وثاقته ما نقله الكشی بطریق صحیح عن حمّاد، قال: «كان أبو الحسن علیه السلام یأمر محمد بن حكیم أن یجالس أهل المدینة فی مسجد رسول اللّه صلی الله علیه و آله و أن یكلّمهم و یخاصمهم حتی كلّمهم فی صاحب القبر فكان إذا انصرف إلیه قال له: ما قلت لهم و ما قالوا لك و یرضی بذلك منه». «۲»

وجه الدلالة: أنّه لو لم یكن ثقة عند الامام علیه السلام لم یكن علیه السلام یأمره ببیان أمر المذهب و الاحتجاج مع المخالفین؛ فان الاحتجاج ربما یقتضی نقل حكم و بیان أمر من أحكام المذهب. فالأقوی وثاقة الرجل.

و منها: صحیح موسی بن القاسم البجلی: رواه محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن موسی عن موسی البجلی عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «كان أمیر المؤمنین علیه السلام إذا ورد علیه ما لیس فی كتاب و لا سنة نبیه، فیرجمه، فتصیب ذلك،

(۱) سورة یس: الآیة ۸۲.

(۲) مستدرك الوسائل: ب ۱۱، من كیفیة الحكم، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۳۸۶

و هی من المعضلات» «۱». المعضِلات- بكسر الضاد- أیّ الشدائد و العصوبات.

و لا یخفی أنّه جاءَ فی متن السند موسی الحلبی؛ و لكنه غلط و الصحیح البجلی؛ حیث لم یعهد موسی الملقب بالحلبی فی الرواة. و أما موسی بن القاسم البجلی فهو من أجلّاء الرواة و صاحب الكتب. و روی محمد بن الحسن الصفار كتبه كما صرح به النجاشی و الشیخ «۲».

و مثله معتبرة عبد الرحیم «۳» و ظاهر صدرهما و إن كان فی موارد التنازع و الرجوع إلی أمیر المؤمنین لرفع النزاع و فصل الخصومة إلّا أنّ تعلیله فی ذیلها بقوله: «و هی من المعضلات» ظاهرٌ فی حجیة القرعة و جواز الرجوع إلیها فی كل معضل، بلا اختصاص بموردهما.

و منها: ما رواه ابن أبی الجمهور الأحسائی فی عوالی اللئالی بقوله: و روی فی الصحیح عن النبی ۹، قال: «فی كل أمر مشكل القرعة». «۴»

و قال فی موضع آخر: «و نقل عن أهل البیت:: «كل أمر مشكل فیه القرعة». «۵»

هذه النصوص بعمومها تشمل موارد التنازع و غیرها من موارد الاشتباه فی الموضوعات و التردد فی الامور بین فعلها و تركها مما لم

يرد حكمه فى الكتاب و السنة. و من هنا يمكن دخول الاستخارة بالرقاع و السبحة فى هذه العمومات، لكن يستحب صلاة الاستخارة و الدعاء بالمأثور. و من هنا جاءَ

---

(۱) بصائر الدرجات: ص ۴۱۰، ح ۷.

(۲) راجع معجم رجال الخوئى: ج ۲۰، ص ۷۸.

(۳) بصائر الدرجات: ص ۴۰۹، ح ۴.

(۴) عوالى اللئالى: ج ۲، ص ۲۸۵، ح ۲۵.

(۵) المصدر: ص ۱۱۲، ح ۳۰۸.

فى بعض النصوص تعبير الاستخارة بالمساهمة.

و دعوى انصراف عمومات القرعة إلى خصوص إخراج سهم المحق المتنازع فيه؛ نظراً إلى بعض النصوص، «۱» ممّا لا وجه له.

و ذلك لعدم مفهوم لتلك النصوص و لعدم سبب آخر للانصراف من غلبةٍ فى الاستعمال أو الوجود، كما هو واضحٌ.

الاستشهاد بالأولوية و الاتحاد فى الكيفية و كلمات الفحول

بل لا مناص من الالتزام بذلك؛ حيث إنّه يثبت بالأولوية و الفحوى، بعد إثبات القرعة لاثبات الحقوق المتنازع فيها و الأحكام الشرعية من النجاسة فى مثل الغنم الموطوءة و جواز التصرف فى المال الخارج بالقرعة. وجه الأولوية أنّ الاستخارة لا تتضمّن إثبات حكم شرعى وضعى و لا تكليفى و لا إثبات حقٍّ.

و أولى من ذلك كلّه قوله تعالى: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ»، فى قصّة يونس عليه السلام؛ حيث إنّ القرعة إذا كانت دليلًا مجوّزاً لإلقاء مثل يونس عليه السلام فى البحر مع ما فيه من خوف الهلاك يشمل مورد الاستخارة بالفحوى القطعى. و مضمون هذه الآية قد أمضاه الشارع فى الجملة بشهادة النصوص الصحيحة الواردة فى استشهاد الأئمة عليهم السلام بهذه الآية للاحتجاج على اعتبار القرعة و وجوب الأخذ بها. و من هنا استند إليها صاحب الجواهر لمشروعية الاستخارة بالمساهمة.

و يشهد لذلك كلام صاحب الجواهر؛ حيث يظهر منه شمول نصوص

---

(۱) كصحيح أبى بصير و جميل/ الوسائل: ب ۱۳، من أبواب كيفية الحكم، ح ۵ و ۶.

القرعة لموارد الاستخارة.

فانه قال: «و تارة تكون بالقرعة و المساهمة كما اتفق ليونس، فانه روى أنّه لما وعد قومه بالعذاب، خرج من بينهم قبل أن يأمره اللّه تعالى. فركب فى السفينة فوقفت، فقالوا هذا عبد آبق فاقترعوا فخرجت القرعة عليه، فرمى بنفسه فى الماء فالتقمه الحوت» «۱».

و مما يؤيد ذلك اتحاد كيفية العمل فى القرعة و الاستخارة بالمساهمة من جعل السهام و الرقاع- المكتوب عليها الفعل و الترك- فى ظرف أو صندوق أو بندق مستور و إخراجه بعد التشويش و الخلط.

و من هنا صرّح جماعة من فحول المحدّثين و الفقهاء بأنّ القرعة من طرق التعرُّف على ما فيه الخيرة فجوّزوا الاستخارة بالقرعة. كما صرح به المحدث الكاشانى «۲» و المحدث البحرانى «۳».

بل قال المحدث المجلسى بعد ذكر معتبرة ابن سيّابة: «و يمكن تأييده بأخبار القرعة، فانّه ورد أنّها لكلّ أمر مشكل. و ورد أنّه ما من

قوم فوّضوا أمرهم إلی اللّه إلّا خرج لهم الحق، لا سیّما إذا اختلفت الآراء فی الأمر الذی یقرعون فیه» «۴».
و فقد عقد فی الوسائل «۵» فی أبواب الاستخارة باباً بعنوان «استحباب مشاورة اللّه عزّ و جلّ بالمساهمة و القرعة» ثمّ قال فی ذیل الروایة الدالة علی

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۵.

(۲) الوافی: ج ۵، ص ۱۴۰۹ و ۱۴۱۳.

(۳) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۶.

(۴) بحار الأنوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴.

(۵) الوسائل: ب ۱۱، من أبواب صلاة الاستخارة.

ذلک: «أقول: و یأتی ما یدل علی القرعة فی القضاء».
و قال فی المفتاح: «و قد یظهر من المختلف و غیره أنّ الرقاع و البنادق قرعة أو نوع منها. و فی الوسائل باب استحباب مشاورة اللّه عزّ و جلّ بالمساهمة و القرعة فیه حدیث، و عدّ قبل ذلک الاستخارة بالرقاع فی باب علی حدة» «۱».

تحقیق نصوص الاستخارة بالقرعة و المساهمة

کل ما سبق کان بحسب دلالة عمومات القرعة. و قد وردت روایات خاصّة دلّت علی مشروعیة الاستخارة بالمساهمة و القرعة.
فمن هذه النصوص ما رواه سید بن طاوس بقوله: «أخبرنی شیخی الفقیه محمد بن نما و الشیخ أسعد بن عبد القاهر الاصفهانی باسنادهما، عن الحسن بن محبوب، عن علی بن رئاب، عن عبد الرحمن ابن سیابة قال: خرجت إلی مکة و معی متاع کثیر فکسد علینا، فقال بعض أصحابنا: ابعث به إلی الیمن و بعض أصحابنا ابعث به إلی مصر فذکرت ذلک لأبی عبد اللّه علیه السلام فقال علیه السلام لی:
«ساهم بین مصر و الیمن، ثمّ فوِّض أمرک إلی اللّه. فأیُّ البلدین خرج اسمه فی السهم، فابعث إلیه متاعک.
فقلت: کیف أساهم؟ قال علیه السلام: اکتب فی رقعة: بسم اللّه الرحمن الرحیم إنّه لا إله إلّا أنت عالم الغیب و الشهادة أنت العالم و أنا المتعلم. فانظر فی أیّ الأمرین خیر لی حتی أتوکل علیک فیه، فأعمل به.
ثمّ اکتب مصراً إن شاء اللّه، ثمّ اکتب فی رقعة اخری مثل ذلک ثمّ اکتب الیمن إن شاء اللّه. ثمّ اکتب فی رقعة اخری مثل ذلک. ثمّ اکتب: یُحبس إن شاء اللّه و لا یبعث به إلی

(۱) مفتاح الکرامة: ج ۳، ص ۲۷۴.

بلدة منهما.
ثمّ اجمع الرقاع، فادفعها إلی من یسترها عنک. ثمّ أدخل یدک فخذ رقعة من الثلاث رقاع. فایّها وقعت فی یدک، فتوکّل علی اللّه، فاعمل بما فیها، إن شاء اللّه تعالی» «۱».
هذه الروایة یوجد الإشکال فی رجال سندها، من ناحیتین:
إحداهما: الرجال الواقعون فی أسناد ابن نما و أسعد بن عبد القاهر إلی الحسن بن محبوب؛ حیث لم یذکر ابن طاوس رجال أسنادهما

حتی یُعلم حالهم، إلّا أنّ نعتمد علی أسنادهما؛ نظراً إلی اعتماد ابن طاوس علی طریق ابن نما و أسعد، و إلی جلالهٔ قدر ابن نما.

ثانیتهما: من جهـهٔ عبـد الرحمن بن سـیابهٔ، فالأقوی اعتبار روایاته؛ لما ورد فی بعض النصوص من إعطاء أبی عبد اللّه علیه السـلام إلیه أموالًا لیقسّمه فی عیالات زید بن علی، و لنقل الأجلّاء و أصحاب الاجماع عنه، کابن أبی عمیر و نحوه.

و إن وقع الرجل نفسه فی سـند الروایـهٔ المزبورهٔ، مع عـدم حجیهٔ نقل أصـحاب الاجماع علی وثاقهٔ من رووا عنه، إلّا أنّ ذلک مع کثرهٔ روایات الرجل و عدم ورود قدح فیه، یکشف الجمیع من حیث المجموع عن الاعتماد علی روایاته.

و من هنا قال المحدّث المجلسـی: «و سـنده لا یقصـر عن عمل المشـهور فی الرقاع، فانّ ابن سـیابهٔ عندی من الممدوحین الذین اعتمد الأصحاب علی أخبارهم» «۲».

فلاـ یبعـد جواز الاعتمـاد علی سـند هـذه الروایـهٔ، لا لإثبات وثاقـهٔ رجال أسـناد ابن نما و أسعد بالتوثیق الخاص أو العام، بل لحصول الوثوق بروایتهم لأجل

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴– ۲۳۳.

(۲) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۳۹۱

مـا قلنـاه من جلالتهمـا و مشاهـدهٔ ابن طـاوس أسـنادهما و اعتمـاده علیها، بل ظاهر کلام المجلسـی کون اعتبار أسـنادهما مفروغاً عنه؛ لدلالهٔ اقتصاره علی نفی شائبهٔ الضعف عن ابن سیّابهٔ علی أنّه لم یری شائبهٔ الضعف أسناد ابن نما و أسعد.

هذا من جهۀ السند.

و أما من جهۀ الدلالۀ، فواضـحۀ؛ لأنّه و إن لم یُصـرَّح فیها بلفظ الاستخارۀ و لا مادّتها، بل أمر فیها الامام علیه السلام بالمساهمۀ، إلّا أنّ تحیُّر السائـل فی اختیـار أیّ الأـمرین و إراءۀ الامام إیّاه الطریق إلی ما هو خیرٌ له عنـد اللّه، لا یلائم إلّا الاسـتخارۀ، و لا سـیّما أنّ کیفیۀ المساهمۀ التی بیّنها الامام علیه السـلام فی جواب السائل إنّما تطابق الاستخارۀ بالرقاع، کما ورد فی خبر هارون. فلا إشکال فی دلالتها علی المطلوب.

و قد سبق أیضاً تحقیق هذه الروایۀ سنداً و دلالۀ فی الاستخارۀ بالرقاع.

و من هـذه النصوص ما رواه ابن طاوس بقوله: «وجدت روایۀ عن عمرو بن أبی المقدام عن أحدهما علیه السـلام فی المساهمۀ: تکتب بسم اللّه الرحمن الرحیم اللهم فـاطرَ السـموات و الارض عالم الغیب و الشـهادۀ الرحمن الرحیم، أنت تحکم بین عبادک فیما کانوا فیه یختلفون، أسألک بحق محمـد و آل محمـد أن تصـلّی علی محمد و آل محمد و أن تُخرِج لی خیرۀ فی دینی و دنیای و عاقبۀ أمری و آجله إنّک علی کلّ شیءٍ قدیر، ما شاء اللّه لا حول و لا قوۀ إلّا باللّه صلی اللّه علی محمد و آله. ثمّ تکتب ما ترید فی رقعتین و یکون الثالث غفلًا، ثمّ تجیل السهام فأیّهما خرج عملت علیه و لا تخالف، فمن خالف لم یصنع له، و إن خرج الغفل رمیت به» «۱».

---

(۱) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۳۴.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیۀ الأساسیۀ، ج۳، ص: ۳۹۲

و إنّ للمحدث المجلسی بیاناً نافعاً فی ذیل هذا الحدیث، إلیک نص کلامه، قال:

«قال فی القاموس: الغفل بالضمّ من لا یرجی خیره و لا یخشـی شـرّه، و ما لا علامۀ فیه من القداح و الطرق و غیرهما، و ما لا سمۀ علیه من الـدواب و من لاـ نصـیل له و لا عزم علیه من القـداح، انتهی. «لم یصـنع له» أی لم یُقـدَّر له ما هو خیر له. ثمّ اعلم أنّ الکتابـۀ علی رقعتین؛ لعلّها فیما إذا کان الأمر مردّداً بین شقَّین أو بین الفعل و الترک. و إذا کان بین أکثر من شقّین، فیزید الرقاع بعدد الزیادۀ، و مع

خروج غفل يرميها و يخرج اخرى» «۱».

و لا- يخفى أنّ مقتضى عمومات القرعة و شمولها لموارد الاستخارة، عدم اختصاصها بالكيفية المذكورة فى الخبرين المزبورين الخاصّين، و أنّ الطريق المذكور فيهما من باب التمثيل؛ نظراً إلى أنّ مقتضى عمومات القرعة تحقُّقها بأىّ طريق معتاد.

و لكن الأقوى الاقتصار فى كيفية الاستخارة على الطريق المأثور. و ذلك لأنّها بكيفيتها المأثورة داخل فى عنوان الاستخارة. و إنّها لما كانت مستندة إلى الشارع و بحساب الشريعة، يجب الاقتصار على الطريق المأثور و لا يجوز التعدى عنه.

و حاصل الكلام: أنّه لا يمكن إنكار دلالة نصوص القرعة و المساهمة عموماً و خصوصاً على مشروعية الاستخارة بالمساهمة. و اتضح بذلك أنّ عمومات القرعة إنّما تصلح لمشروعية خصوص الاستخارة بالقرعة و

---

(۱) المصدر.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۹۳

المساهمة، دون ساير أنحاء الاستخارة؛ نظراً إلى خروجها عن عنوان القرعة.

أ فهل ترى صدق عنوان القرعة على الاستخارة بالمصحف؟! و كذا الاستخارة بالسبحة. نعم لا يبعد دخول الاستخارة بالبنادق و الرقاع فيها؛ نظراً إلى اتحادهما فى كيفية العمل.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۹۴

مدرك الاستخارة

اشارة

۱- تحرير آراء الفقهاء.

۲- مقتضى التحقيق فى مدرك الاستخارة.

إنّ الاستخارة بمعناها الأعم؛ أىّ بمعنى الدعاء و الصلاة و التوسل إلى اللّه تعالى لطلب الخِيرة و ما فيه الخير و الصلاح عند اللّه- من دون استطلاع و لا طلب تعرّف على الواقع المستور فى علمه تعالى باحدى العلامات و الطرق المذكورة،- لا ريب فى مشروعيتها، بل استحبابها مؤكّدٌ فى جميع الامور المهمة الخطيرة و غيرها؛ نظراً إلى النصوص و اتفاق الفقهاء عليها من دون مخالف فى البين. فلا كلام فى ذلك.

و إنّما الكلام فى مشروعية الاستخارة بمعناها الأخص؛ أى طلب التعرف على ما هو خيرٌ له فى الواقع المكتوم فى علم اللّه، و الاستطلاع على خيرة اللّه المكنونة فى غيبه؛ بإحدى العلامات و الطرق المأثورة، بعد الصلاة و الدعاء و التوسل إلى ساحته تعالى.

و هذه الطرق و العلامات- كما عرفت آنفاً- هى الأخذ بالرقاع بعد خلطها و تشويشها فى شيءٍ مستور. أو الأخذ بالسُّبحة أو الحَصى بعدّها اثنين أو أكثر، أو بافتتاح المصحف و غيرها من الطرق المذكورة آنفاً. و إنّما المتداول الرائج من الاستخارة بين العلماء و المؤمنين، بل المرتكز فى أذهان المتشرعة، هو الاستخارة بهذا المعنى.

و عمدة الدليل على مشروعيته هى النصوص الواردة فى آحاد أنحائها. و قد ذكرناها فى بيان أقسام الاستخارة. و الكلام هاهنا فى حجية هذه النصوص و

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۹۵

دليليتها على مشروعية الاستخارة بهذا المعنى. و قبل الخوض فى البحث ينبغى نقل آراء الفقهاء و تنقيح كلماتهم.

تحرير آراء الفقهاء

تنقيح كلمات المشايخ الثلاثة

قد روى الكلينى و الشيخ بعض روايات الاستخارة بهذا المعنى. و قد صرّح الكلينى بأنّ الروايات التى نقلوها و دوّنوها فى كتبهم الأربعة، من الآثار الصحيحة عن الصادقين عليهم السلام و السنن القائمة التى عليها العمل، كما قال الكلينى «۱».

و قال الشيخ الطوسى قدس سره فى مقدمة التهذيب: «و أذكر مسألة مسألة، فأستدلُّ عليها؛ إما من ظاهر القرآن أو من صريحه أو فحواه أو دليله أو معناه، و إما من السنة المقطوع بها من الأخبار المتواترة، أو الأخبار التى تقترن إليها القرائن التى تدل على صحتها، و إما من إجماع المسلمين إن كان فيها أو إجماع الفرقة المحقّة. ثمّ أذكر بعد ذلك ما ورد من أحاديث أصحابنا المشهورة فى ذلك» «۲».

و يفهم من كلامهما أنّ فتاواهما قد استقرّت على الروايات التى روياها، كما يستفاد حجية هذه النصوص عندهما.

و إنّهما قد رَوَيا روايات دالّة على مشروعية الاستخارة بهذا المعنى، كما روى الكلينى بسنده عن هارون بن خارجة عن أبى عبد اللّه عليه السلام رواية فى

---

(۱) أصول الكافى: ج ۱، ص ۸.

(۲) تهذيب الاحكام: ج ۱، ص ۳.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۳۹۶

الاستخارة بالرقاع «۱». و كذا روى فى ذلك بطريق آخر «۲».

و قد روى الشيخ الطوسى هاتين الروايتين فى التهذيب «۳». و روى أيضاً فى مصباح المتهجّد «۴» رواية هارون بن خارجة و مرفوعة على بن محمد فى الاستخارة بالرقاع.

و أما الصدوق فلم يرو رواية فى هذا النوع من الاستخارة.

و ممن روى الاستخارة بهذا المعنى عن هارون بن خارجة،، هو يحيى بن سعيد الحلّى فى الجامع للشرائع «۵».

رأى الشيخ المفيد قدس سره

يظهر من كلام الشيخ المفيد فى المقنعة، أنّ رواية الاستخارة بالرقاع شاذّة؛ حيث قال بعد نقل روايتها:

«قال الشيخ: و هذه الرواية شاذّة، ليست كالذى تقدّم، لكنّا أوردناها للرخصة، دون تحقيق العمل بها». «۶»

قوله: قال الشيخ، احتمل المحدث المجلسى أنّ هذا الكلام مما ألحقه الشيخ المفيد بعد تصنيف الكتاب فى الهامش، فأدرجه المستنسخون فى المتن، حيث قال بعد نقل كلام المفيد: «و لعلَّه مما ألحقه أخيراً فى الهامش، فأدرجوه فى

---

(۱) الكافى: ج ۳، ص ۴۷۱، ح ۳، من باب صلاة الاستخارة.

(۲) المصدر: ح ۸.

(۳) تهذيب الأحكام: ج ۳، ص ۱۸۲- ۱۸۱، ح ۶ و ۷، من باب صلاة الاستخارة.

(۴) مصباح المتهجّد: ص ۵۳۵.

(۵) الجامع للشرائع/ طبع مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام: ص ۱۱۴.

(۶) المقنعة طبع جماعة المدرسین: ص ۲۱۹.

المتن» «۱».

ثمّ نقل فی البحار عن ابن طاوس بقوله: «و قال السید بن طاوس عندی من المقنعة نسخة عتیقة جلیلة کتبت فی حیاة المفید رضی اللّه عنه، و لیست فیها هذه الزیادة، و لعلها قد کانت من کلام غیر المفید علی حاشیة المقنعة، فنقلها بعض الناسخین فصارت فی الأصل، ثمّ أوّلها علی تقدیر کونها من الشیخ بتأویلات کثیرة» «۲».

رأی ابن ادریس و من وافقه

و قد ناقش ابن ادریس فی مشروعیة هذا النوع من الاستخارة، بعد الاذعان بمشروعیة الاستخارة بالمعنی الأوّل؛ حیث قال: «فاما الرقاع و البنادق و القرعة، فمن أضعف أخبار الآحاد و شواذّ الأخبار؛ لأنّ رواتها فطحیة ملعونون، مثل زرعة و رفاعة و غیرهما، فلا یلتفت إلی ما اختصا بروایته. و المحصّلون من أصحابنا ما یختارون فی کتب الفقه، إلّا ما اخترناه. و لا یذکرون البنادق و الرقاع و القرعة، إلّا فی کتب العبادات دون کتب الفقه.

---

(۱) بحار الأنوار: ج ۸۸، ص ۲۸۸.

(۲) بحار الانوار: ج ۸۸، ص ۲۸۸.

فشیخنا أبو جعفر الطوسی رحمه اللّه لم یذکر فی نهایته و مبسوطه و اقتصاده، إلّا ما ذکرناه و اخترناه، و لم یتعرّض للبنادق، و کذا شیخنا المفید فی رسالته إلی ولده لم یتعرّض لشیءٍ من الرقاع. و الفقیه عبد العزیز بن البرّاج رحمه اللّه أورد ما اخترناه الخ» «۱».

و قد وافقه المحقق فی المعتبر؛ حیث إنّه- بعد الاذعان بمشروعیة الاستخارة بالمعنی الأوّل و تأکید استحباب صلاتها و ذکر روایاتها و التصریح باشتهار العمل بمضمونها بین الأصحاب- قال: «أما الرقاع، فیتضمّن افعل و لا تفعل و فی خبره الشذوذ، فلا عبرة بها» «۲».

رأی العلامة الحلّی و تشنیعه علی ابن إدریس

و ممّن أفتی بمشروعیة الاستخارة بالمعنی الثانی الأخص، العلامة الحلّی. فانه بعد الاشارة إلی الروایات المرویة فی الاستخارة بالرقاع، تعرّض لإنکار ابن ادریس و أجاب عنه و شدّد فی التشنیع علیه. و لما لا یخلو کلامه فی المقام من فوائد جلیّة نافعة ننقله هاهنا بنصّه.

قال قدس سره: «نقل الشیخ المفید عن الصادق علیه السلام فی صفة صلاة الاستخارة عدّة روایات، من جملتها المشتملة علی أخذ الرقاع، و کذا الشیخ فی المصباح و التهذیب. و أنکر ابن ادریس هذه الصفة، فقال ...: ثمّ طوّل فی معنی الاستخارة. و أدّی بحثه إلی أنّها طلب الخیرة من اللّه تعالی بالدعاء.

و هذا الکلام فی غایة الرداءة، و أیّ فارق بین ذکره فی کتب الفقه و کتب العبادات؟ فان کتب العبادات هی المختصة به، و مع ذلک فقد ذکره المفید فی المقنعة و هی کتاب فقه و فتوی، و ذکره الشیخ فی التهذیب و هو أصل الفقه، و أیّ محصِّل أعظم من هذین؟ و هل استفید الفقه إلّا منهما؟

و طلب الخیرة بالدعاء لا ینافی ما قلناه؛ فانها مشتملة علی ذلک. و أما نسبة الروایة إلی زرعة و رفاعة فخطأٌ؛ فان المنقول فیه روایتان: إحداهما: رواها

(۱) السرائر/ طبع جماعة المدرسين: ج ۲، ص ۳۱۴- ۳۱۳.

(۲) المعتبر: ج ۲، ص ۳۷۳.

هارون بن خارجة عن الصادق عليه السلام و الثانية: رواها محمد بن يعقوب الكلينى عن على بن محمد- رفعه- عنهم عليهم السلام و ليس فى طريق الروايتين زرعة و لا رفاعة.

و أما نسبة زرعة و رفاعة إلى الفطحية فخطأ. أما زرعة؛ فانه واقفى و كان ثقةً. و أما رفاعة؛ فانه ثقة صحيح المذهب.

و هذا كله يدلّ على قلّة معرفته بالروايات و الرجال. فكيف يجوز ممن حاله هذا أن يُقدم على رد الروايات و الفتاوى، و يستبعد ما نص عليه الأئمة عليهم السلام!؟

و هلّا استبعد القرعة و هى مشروعة إجماعاً فى حق الاحكام الشرعية و القضايا بين الناس، و شرعها دائم فى حق جميع المكلّفين؟ و أمر الاستخارة سهل يستخرج منه الانسان معرفة ما فيه الخيرة فى بعض أفعاله المباحة المشتبهة عليه منافعها و مضارّها الدنيوية» «۱».

و كذا روى نصوص هذه الاستخارة فى المنتهى «۲»، و أفتى به فى القواعد أيضاً و نقله فى ايضاح الفوائد «۳».

رأى المحقق الكركى

و أما المحقق الكركى فقد أفتى بمشروعية الاستخارة بهذا المعنى، بل يفهم من ظاهر كلامه استحبابها؛ حيث قال:

«السادس: صلاة الاستخارة، تكتب فى ثلاث رقاع: بسم اللّه الرحمن الرحيم خيرة من اللّه العزيز الحكيم لفلان بن فلانة افعل، و فى ثلاث رقاع بسم اللّه الرحمن الرحيم خيرة من اللّه العزيز الحكيم لفلان بن فلانة لا تفعل. ثمّ يضعها

(۱) مختلف الشيعة/ طبع مكتب الأعلام الاسلامى: ج ۲، ص ۳۵۷- /۳۵۶.

(۲) المنتهى/ الطبع القديم: ج ۱، ص ۳۶۲.

(۳) ايضاح الفوائد: ج ۱، ص ۱۳۸.

تحت مصلاه، ثمّ يصلى ركعتين، ثمّ يسجد بعد التسليم و يقول فيها: أستخير اللّه برحمته خيرة من عافية مائة مرّة، ثمّ يجلس و يقول: اللهم خر لى فى جميع امورى فى يسر منك و عافية، ثمّ يشوّش الرقاع و يُخرج واحدة واحدة. فان خرج ثلاث متواليات افعل، فليفعل. و إن خرج ثلاث متواليات لا تفعل، فليترك. و إن خرجت واحدة افعل و الاخرى لا تفعل، فليخرج من الرقاع إلى خمس و يعمل على الأكثر» «۱».

رأى الشهيدين

و قد أفتى الشهيد الأوّل بمشروعية الاستخارة بهذا المعنى فى البيان «۲». و قد فصّل فى بيان ذلك فى الذكرى «۳» و ردّ كلام ابن ادريس، و صرّح بأنّ الاستخارة بالرقاع مشتهر بين الأصحاب. فانه بعد ذكر روايات الاستخارة بالرقاع، قال:

«فان الكلينى ذكرها فى كتابه و الشيخ فى التهذيب و غيرهما. و انكار ابن ادريس الاستخارة بالرقاع لا مأخذ له مع اشتهارها بين الأصحاب، و عدم راد لها سواه، و من أخذ مأخذه كالشيخ نجم الدين.

ثمّ قال: و کیف تکون شاذة و قد دوّنها المحدّثون فی کتبهم، و المصنّفون فی مصنّفاتهم، و قد صنّف السید العالم العابد صاحب الکرامات الظاهرة و المآثر الباهرة، رضی الدین أبو الحسن علی بن طاوس الحسنی قدس سره کتاباً ضخماً فی الاستخارات و اعتمد فیه علی روایة الرقاع، و ذکر من آثارها عجائب

(۱) جامع المقاصد: ج ۲، ص ۴۸۶.

(۲) البیان/ الطبع الحجری: ص ۱۲۸- ۱۲۷.

(۳) الذکری/ طبع الحجری: ص ۲۵۴- ۲۵۳.

و غرائب، أراه اللّه تعالی إیاها، و قال: إذا توالی الأمر فی الرقاع فهو خیر محض، و إن توالی النهی فذلک الأمر شرّ محض، و إن تفرّقت کان الخیر و الشر موزّعاً بحسب تفرّقها علی أزمنة ذلک الأمر بحسب ترتّبها» «۱».

ثمّ ذکر روایات سایر أنحاء هذه الاستخارة بقوله: «و منها الاستخارة بالعدد، و لم تکن هذه مشهورة فی العصور الماضیة قبل زمان السید الکبیر العابد رضی الدین محمد بن محمد الآوی الحسینی المجاور بالمشهد المقدس الغروی. و قد رویناها عنه- إلی أن قال: و منها: الاستخارة بالمصحف الکریم روی الیسع القمی، قال الخ» «۲».

و مثله ما جاءَ فی کلام الشهید الثانی فانه أفتی بمشروعیة الاستخارة بالرقاع الست و غیرها فی شرح اللمعة «۳».

و فی روض الجنان صرّح باعتضاد أخبار الاستخارة و انجبار ضعفها بعمل الأصحاب؛ حیث قال: «و صلاة الاستخارة للخبر و ضعفه معتضد بعمل الأصحاب» «۴» و مقصوده خبر هارون بن خارجة الوارد فی الاستخارة بالرقاع، علی ما یظهر من مجموع کلماته فی مواضع اخری، کقوله فی نفس هذا الکتاب؛ أعنی الروض:

«و صلاة الاستخارة و هی أیضاً أنواع أشهرها الاستخارة بالرقاع الست، رواها هارون بن خارجة عن الصادق علیه السلام، قال: إذا أراد أحدکم أمراً فلا یشاور فیه أحداً من الناس حتی یبدأ فیشاور اللّه تبارک و تعالی، قال: قلت: جعلت فداک و ما

(۱) الذکری/ الطبع الحجری: ص ۲۵۳.

(۲) المصدر.

(۳) شرح اللمعة/ طبع مطبعة أمیر-/ قم/ ج ۱، ص ۲۹۵.

(۴) روض الجنان: ص ۱۸.

مشاورة اللّه؟ قال علیه السلام: تبتدأ فتستخیر اللّه فیه أوّلًا ثمّ تشاور فیه، فانه إذا بدأ باللّه أجری له الخیرة علی لسان من یشاء من الخلق» «۱» ثمّ نقل ما قاله السید بن طاوس فی وصف الاستخارة بالرقاع و أصابتها الواقع ما نقل عنه الشهید الأوّل فی الذکری، و قد نقلناه آنفاً.

استدلال صاحب الحدائق

قال صاحب الحدائق بعد ذکر طوائف النصوص الواردة فی انحاء الاستخارة بمعناها الأخص الشائع: «المستفاد من الأخبار استحباب الاستخارة لکل شیء و تأکّدها حتی فی المستحبّات» «۲».

و إنّه قدس سره بعد ذکر الأقسام العشرة للاستخارة و الاستدلال لها بما ورد فیها من النصوص، قال ما لفظه:

«فهذه عشرة وجوه و مجموعها یصلح مدرکاً لمثل هذا الأمر و مسلکاً لهذا الشأن، و إن تطرّق علی بعضها المناقشة» «۳».

و أما تلک الوجوه العشرة من أنحاء الاستخارة التی ذکرها صاحب الوسائل و استشهد لآحادها بالنصوص، فهی:

۱- طلب الخِیَرَة من اللّه؛ بأن یسأل اللّه فی دعائه أن یجعل له الخیر و یوفّقه فی الأمر الذی یریده.

۲- طلب تیسّر ما فیه الخیرة.

---

(۱) المصدر: ص ۳۲۶.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۱.

(۳) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۳.

۳- طلب العزم علی ما فیه الخیر.

۴- الاستخارة بالدعاء خاصة، بعد ما جَعَل الثلاثة الاولی بالصلاة و الدعاء بقوله: «و هذه الثلاثة المعانی تکون بالصلاة و الدعاء. و ربما تکون بالدّعاء خاصّة» «۱».

۵- الاستخارة بالرقاع.

۶- الاستخارة بالبنادق.

۷- الاستخارة بفتح المصحف.

۸- الاستخارة بالسُّبحة.

۹- الاستخارة بالقرعة.

۱۰- الاستخارة بالأخذ من لسان المشاور.

فانه قدس سره جعل الأقسام الستة الأخیرة کلّها من أنواع الاستخارة بمعنی طلب تعرّف ما فیه الخیرة؛ حیث إنّه بعد ذکر الاقسام الأربعة الاولی قال:

«و منها ما ورد بمعنی طلب تعرّف ما فیه الخیرة، و هذا هو المعروف الآن بین الناس، و لکن لا بد هنا من انضمام شیءٍ آخر إلی الصلاة و الدعاء معاً أو الدعاء وحده، من الرقاع أو البنادق أو فتح المصحف أو أخذ السبحة أو القرعة أو الأخذ من لسان المشاور» «۲».

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۵.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۲۶.

رأی صاحب الجواهر فی مدرک الاستخارة

سلک صاحب الجواهر مسلک التسامح فی أدلة السنن فی الاستدلال علی مشروعیة الاستخارة بالطرق و العلامات المذکورة الشائعة، بعد ما حَکَم باستحباب بأنحائها.

فانّه- بعد ذکر الاستخارة بالقرعة و المساهمة و ذکر نصوصهما- قال:

«و إن کان الأظهر أنّ استحباب الاستخارة بهذا الطریق أو غیره لا ریب فی أنّه من السنن التی یتسامح فی أدلتها، فلا بأس فی نیة القربة

للمستخير بذلك حينئذٍ، و لا ينافيه اشتمال الدليل على علامة الخيرة، إذ لا ريب فى أنّ للفاعل إيقاع فعله كيف شاء، و مباح له الفعل و الترك، فلا-حرج عليه باناطة الفعل و الترك بهذه العلامة لاحتمال إصابتها الواقع، و لا تشريع فيه، و من ذلك تعرف أنّه لا بأس حينئذٍ بالأخذ بجميع ما سمعت من أقسام الاستخارات و إن ضعف سند دليل بعضها» «۱».

و بعد ما ذكر ذلك أنكر كلام ابن ادريس و استجود كلام العلامة فى التشنيع على ابن ادريس؛ حيث قال قدس سره: «و لقد أجاد الفاضل فى المختلف- بعد أن نقل ما سمعته من السرائر- فى قوله: و هذا الكلام فى غاية الرداءة، و أى فرق بين ذكره فى كتب الفقه و كتب العبادات، فان كتب العبادة هى المختصة به، و مع ذلك فقد ذكره المفيد فى المقنعة و هى كتاب فقه، و الشيخ فى التهذيب و هو أصل الفقه، و أى محصل أعظم من هذين، و هل استفيد الفقه إلّا منهما، و أما نسبة الرواية إلى زرعة و رفاعة فخطأ، فان المنقول روايتان ليس فيهما زرعة و لا رفاعة، ثمّ أخذ يشنع عليه بعدم معرفته بالروايات و الرجال، و أن زرعة و

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۶۶.

رفاعة ليسا من الفطحية، و أن من حاله كذلك كيف يجوز له أن يقدم على رد الروايات و الفتاوى، و يستبعد ما نص عليه الأئمة عليهم السلام، و هلّا استبعد القرعة و هى مشروعة إجماعاً فى حق الاحكام الشرعية و القضاء بين الناس، و شرعها دائم فى جميع المكلفين، و أمر الاستخارة سهل يستخرج منه الانسان معرفة ما فيه الخير فى بعض أفعاله المباحة المبتنية عليه منافعها و مضارّها الدنيوية» «۱».

ثمّ ذكر كلام ابن طاوس و الشهيد فى تأييد كلام العلامة و ردّ ابن ادريس، ثمّ نقل عن المفتاح أنّ ابن طاوس ادّعى الاجماع على الاستخارة بالرقاع. ثمّ قال: «و من هذا كله مضافاً إلى ما سمعته سابقاً من التسامح فى أدلة الاستخارة كما أو ما إليه فى المختلف، تعرف وجوه النظر فيما سمعته من السرائر» «۲». و أيضاً استدلّ ببعض آيات الكتاب الوارد فى قصة يونس بقوله: «و تارة: تكون بالقرعة و المساهمة كما اتفق ليونس، فانه روى أنّه لما وعد قومه بالعذاب خرج من بينهم قبل أن يأمره اللّه تعالى فركب فى السفينة فوقفت، فقالوا هذا عبد آبق فاقترعوا فخرجت القرعة عليه، فرمى بنفسه فى الماء فالتقمه الحوت» «۳».

آراءُ ساير الفقهاء

و أما الفقهاء المتأخّرون عن الشهيد، فاتفقوا على مشروعية هذا النوع من الاستخارة، كما عرفت ممّا حكاه فى المفتاح عن ابن طاوس و كثيرٍ من أعاظم الأصحاب بل نسب بعضهم ذلك إلى الأصحاب.

---

(۱) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۶۷.

(۲) المصدر: ص ۱۶۸.

(۳) المصدر: ص ۱۶۵.

فتحصّل أنّ هذا النوع من الاستخارة كان معمولًا بين قدماء الأصحاب كما يظهر من كلام العلامة و ابن طاوس و الشهيد الأوّل. و أما المتأخرون، فاتفقوا على مشروعيته، و لم يُعهد منهم المخالف، بل المخالف لأصل مشروعية الاستخارة بهذا المعنى الشائع يُعدّ من الشذوذ.

و قد عرفت آراء سائر الفقهاء من كلماتهم المنقولة سابقاً. فانّ المحدث الكاشانى و المحدث البحرانى و المحدث المجلسى و الفاضل

الهندی صاحب کشف اللثام و السید محمد جواد الحسینی العاملی فی المفتاح و غیرهم من الفقهاء الفحول، قد صرّحوا بمشروعیة هذا النوع من الاستخارة و ذکروا له أقساماً. و قد ذکرنا مواضع الحاجة من کلماتهم فی خلال البحث.

مقتضی التحقیق فی مدرک الاستخارة

اشارة

عمدة مدرک الاستخارة هی النصوص الواردة فی أنحاء الاستخارة، من الاستخارة بالرقاع و البنادق و المصحف و السُّبحة و القرعة.

و إن یظهر من صاحب الجواهر «۱» نسبة دعوی الاجماع إلی ابن طاوس؛ حیث نقله عن مفتاح الکرامة فی تنقیح آراء الفحول و الاستشهاد بکلماتهم لتأیید العلامة فی ردّه ابن ادریس و تشنیعه علیه.

و لکن لا اجماع تعبّدی فی البین و إن ذهب إلی مشروعیتها جلُّ الأصحاب.

و إلی الکتاب؛ حیث استند لمشروعیة الاستخارة بالقرعة إلی قوله تعالی:

«فَسَاهَمَ فَکَانَ مِنَ الْمُدْحَضِینَ». کل ذلک سبق آنفاً فی نقل کلام صاحب الجواهر.

و علیه فعمدة ما یمکن الاتکال علیها فی الاستدلال لمشروعیة الاستخارة

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۸.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۰۷

هی النصوص.

و یمکن الاستدلال بالنصوص لمشروعیة الاستخارة بأنحائها المذکورة، بإحدی الطرق الأربعة الآتیة.

۱- تظافر النصوص الدالة علی مشروعیة آحاد أنحاء الاستخارة بالطرق المذکورة

و صلاحیة هذه النصوص بمجموعها لاثبات المشروعیة فی الجملة.

بیان ذلک: أنّ النصوص الواردة فی أنحاءِ الاستخارة المذکورة، و إن کانت بآحادها ضعیفة، إلّا أنّ کثرة ما ورد من النصوص فی کلِّ واحدٍ من أنحاءِ هذه الاستخارات و تظافرها یوجب الوثوق النوعی بصدورها فی کلّ قسم من هذه الأقسام فی الجملة، کما أشار إلیه صاحب الحدائق بعد ذکر أنحاء الاستخارة و نصوصها، بقوله: «و هذه عشرة وجوه و مجموعها یصلح مدرکاً لمثل هذا الأمر و مسلکاً لهذا الشأن و إن تطرّق علی بعضها المناقشة» «۱».

فان النصوص الواردة فی کل من الاستخارة بالرقاع و المصحف و السبحة متظافرة و یحصل الوثوق بصدور بعضها فی کل نوع، و إن کانت ضعیفة بآحادها کلّاً أو بعضاً. و هذا الوثوق النوعی بصدورها یکفی فی الاعتبار و إثبات مشروعیة الاستخارة فی کلّ قسم من هذه الأقسام.

فانّ تظافر النصوص و کثرتها ممّا یوجب الوثوق النوعی، بل الاطمئنان و القطع بصدورها فی الجملة. و إن اختلفت تعابیرها و مواردها بعد اشتراک الکل فی معنی واحد و مفهوم فارد.

و یظهر هذا المسلک فی الحکم باعتبار الروایات و الاحتجاج بها من أعاظم الأصحاب و فحول الفقهاء. منهم العلامة؛ حیث جعل ذلک وجهاً خامساً

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۳.

للاستدلال علی مشروعیة بیع المتاع بأضعاف قیمته مشروطاً باقراض أو إجارة و نحو ذلک. قال: «الخامس: تظافر الروایات و تطابقها من غیر معارض فیتعین العمل علیه». «۱»

و کذا جمیع من تأخّر عنه من الفقهاء، إلّا أنّهم قصدوا من المتظافرة ما یشتمل علی الصحاح و غیرها غالباً.

و لکن استدلّ بعض الفحول بالنصوص المتظافرة مع التصریح بضعف آحادها.

کما یظهر ذلک من المحقق الهمدانی فی النصوص الدالة علی عدم وجوب الصلاة علی من نسی الاستنجاء، فتذکّر بعدها «۲».

و منهم السید الخوئی؛ حیث صرّح بضعف ما دلّ علی کون المراد بذوی القربی الائمة المعصومین و لکن استدل بها و حکم باعتبارها بمجموعها بدعوی کونها متظافرة. و بذلک ردّ ابن الجنید المدّعی إرادة مطلق القرابة من الآیة؛ حیث قال: «و فیه أنّ الرویات الدالة علی أنّ المراد به الامام علیه السلام کثیرة جدّاً، و إن کانت ضعیفة السند بأجمعها، فهی نصوص مستفیضة متظافرة» «۳».

و قال فی حرمة الطواف عریاناً: «الروایات الناهیة عن الطواف عریاناً و ان کانت باجمعها ضعیفة السند إلا أنّها کثیرة متظافرة لا یمکن ردّها بل عن کشف

اللثام انها تقرب من التواتر من طریقی الخاصة و العامة». «۴»

---

(۱) مختلف الشیعة: ج ۵، ص ۳۰۱.

(۲) مصباح الفقیه: ج ۱، ق ۱، من الطبعة الحجریة.

(۳) کتاب الخمس/ للسید الخوئی: ص ۳۰۸.

(۴) المعتمد/ کتاب الحج/ ج ۴/ ص ۳۳۱.

و قال فی حرمة الانتفاع بالمیتة: «الروایات الدالة علی حرمة الانتفاع بالمیتة فان أکثرها ضعیفة السند إلا أنّها متظافرة». «۱»

و نکتفی بذکر هذه الموارد من باب التمثیل؛ حذراً من الاطناب و التطویل، و إلّا فموارد تعبیر فحول المحققین عن النصوص الکثیرة- الضعیفة آحادها- بالمتظافرة و الاستدلال بها، کثیرة، یجدها المتتبع فی کلام مثل صاحب الحدائق و الجواهر و الشیخ الاعظم و المحقق الهمدانی و السید الخوئی و غیرهم.

۲- انجبار ضعف سند هذه النصوص بقاعدة التسامح فی أدلّة السنن،

کما یظهر ذلک من کلام صاحب الجواهر؛ حیث نفی الریب عن جریان هذه القاعدة فی نصوص المقام بقوله: «و إن کان الأظهر أنّ استحباب الاستخارة بهذا الطریق أو غیره، لا ریب فی أنّه من السنن التی یتسامح فی أدلتها، فلا بأس فی نیة القربة للمستخیر بذلک حینئذٍ، و لا ینافیه اشتمال الدلیل علی علامة الخیرة، إذ لا ریب فی أنّ للفاعل إیقاع فعله کیف شاء، و مباح له الفعل و الترک، فلا حرج علیه باناطة الفعل و الترک بهذه العلامة لاحتمال إصابتها الواقع، و لا تشریع فیه، و من ذلک تعرف أنّه لا بأس حینئذٍ بالأخذ بجمیع ما سمعت من أقسام الاستخارات و إن ضعف سند دلیل بعضها» «۲».

و ممّن صرّح بهذا الوجه و استدل به و اتّکل علیه صاحب العروة؛ حیث قال: «بل أنکر بعض ما عداها مما یشتمل علی التفؤّل و المشاورة بالرقاع و الحصی و السبحة و البندقة و غیرها، لضعف غالب أخبارها، و إن کان العمل بها

---

(۱) مصباح الفقاهة/ ج ۱/ ص ۶۴.

(۲) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۶۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۱۰

للتسامح فى مثلها لا بأس به أيضاً» «۱».

و ينبغى قبل الورود فى تقريب هذا الاستدلال إشارة إجمالية إلى هذه القاعدة، و قد بحثنا عنها مفصّلًا فى كتابنا «مقياس الرواية».

المقصود من هذه القاعدة أنّه إذا ورد خبر ضعيف عن النبى صلى الله عليه و آله أو أحد المعصومين عليهم السلام فدلّ على استحباب فعل يثبت بهذه القاعدة استحباب ذلك الفعل.

و السرّ فى ذلك: دلالة بعض الروايات المعتبرة على ثبوت الاستحباب أو الأجر و الثواب للعمل بكلّ رواية وُعد فيها بالثواب و لو كانت غير صادرة عن أهل البيت عليهم السلام واقعاً. و عليه فاستحباب العمل الوارد فيه الرواية لا يحتاج فى إثباته إلى تمامية سند الحديث الدال عليه أو الوثوق بصدوره، بل يثبت بنفس تلك الرواية الضعيفة بمعونة ما دلّ من النصوص المعتبرة على ثبوت الأجر و الثواب على العمل الموعود به فى تلك الرواية، و لو لم تكن صادرة عنهم عليهم السلام واقعاً.

و قد وقع البحث فى أنّ الثابت بهذه الأخبار هل هو حجية الرواية الضعيفة الدالة على الاستحباب، أو ثبوت حكم الاستحباب، من دون جبر ضعف الرواية و إثبات حجيتها، أو لا يثبت شىءٌ منهما، بل إنّما يثبت مجرّد الأجر و الثواب.

و المشهور بين الفقهاء جبر ضعف سند الرواية الواردة فى السنن و المستحبات و إثبات حجيتها بهذه القاعدة كما يستفاد ذلك من كلام الشهيد الثانى؛ حيث قال: «و جوّز الأكثر العمل بالخبر الضعيف فى نحو القصص و المواعظ و فضائل الأعمال ... و هو حسن، حيث لا يبلغ الضعف حدَّ الوضع و

---

(۱) العروة الوثقى المحشّى: ج ۲، مقدمة كتاب الحج فى آداب السفر، ص ۴۱۱.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۱۱

الاختلاق؛ لما اشتهر بين العلماء المحققين من التساهل بأدلّة السنن، و ليس فى المواعظ و السنن غير محض الخير » «... ۱».

و قد صرّح السيد الحكيم «۲» و السيد الخوئى «۳» باشتهار هذا المبنا بين الأصحاب. و قد بحثنا عن نصوص هذه القاعدة و تنقيح آراء فحول الفقهاء فى مفادها فى كتابنا «مقياس الرواية» «۴». و اخترنا هناك قصور نصوص هذه القاعدة عن إثبات حجية الروايات الواردة فى السنن و كذا عن إثبات استحباب العمل المرغَّب إليه فى هذه الروايات، بل غاية ما يثبت بنصوص هذه القاعدة مجرّد ترتب الأجر و الثواب عليه ما لم يبلغ ضعف الرواية إلى حدّ الوضع و الاختلاق.

و على أىّ حال فما ذهب إليه فى الجواهر فى المقام مبنىٌّ على قاعدة التسامح. و بناءً على رأى المشهور يمكن دعوى انجبار ضعف أسناد الروايات الواردة فى أنحاء الاستخارة و القول باعتبارها. و أما بناءً على رأى غير المشهور يثبت استحباب الاستخارة أو مجرّد ترتّب الثواب و الأجر عليه. و قد رجّحنا هذا المبنا الأخير فى كتابنا «مقياس الرواية».

و على أىّ حال لا إشكال فى ثبوت جواز الاستخارة بإحدى الطرق المزبورة و أصل مشروعيتها.

و إن لا- يخلو ذلك من إشكال؛ نظراً إلى خروج ثبوت مجرد الأجر و الثواب عن مفاد نصوص الاستخارة و نطاقها؛ حيث إنّها بصدد إراءة الواقع و رفع

---

(۱) الدراية: ص ۲۹.

(۲) حقائق الاصول: ج ۲، ص ۲۶۸.

(۳) مصباح الاصول: ج ۲، ص ۳۱۹.

(۴) مقیاس الروایة فی علم الدرایة: ص ۲۱۵.

التحیّر و إیجاد العزم، لا مجرد الوعد بالثواب و الأجر حتی یثبت بقاعدة التسامح.

و الجواب: أنّه ورد فی بعض نصوص الاستخارة ثبوت الأجر للمستخیر إذا دخل فی أمر بالاستخارة ثمّ ابتلی، و فی بعضها ثبوت الأجر فی الاستخارة مطلقاً.

کما فی صحیح محمد بن أبی عمیر و صفوان عن عبد اللّه بن مسکان قال:

قال أبو عبد اللّه علیه السلام: «من دخل فی أمر بغیر استخارة ثمّ ابتُلی لم یوجر» «۱».

و فی خبر محمد بن مضارب- المروی فی المحاسن- عن أبی عبد اللّه علیه السلام:

«من دخل فی أمر بغیر استخارة لم یوجر» «۲».

وجه الدلالة: دلالة مفهوم التحدید فی هاتین الروایتین علی ثبوت الأجر فیما دُخل فیه بالاستخارة.

و دعوی انصراف الاستخارة فی هاتین الروایتین إلی الاستخارة بمجرد الدعاء و الصلاة، لا وجه لها بعد ورود نصوص متظافرة بلفظ الاستخارة و دلالتها علی مشروعیة، بل استحباب الاستخارة بإحدی الطرق المبحوث عنها فی المقام لظهور الأمر و الترغیب- الوارد فیها- فی الاستحباب.

و علیه فالوعد بثبوت الأجر و الثواب یثبت فی جمیع أنحاء الاستخارة و یدخل فی نطاق نصوص الاستخارة کلّها. و علیه یمکن إثبات مشروعیتها بقاعدة التسامح؛ حیث من الواضح أنّ ثبوت الأجر فرع مشروعیة أصل العمل.

و بهذا البیان یتضح وجه ما استقرّ علیه رأی الفقیه الفحل خرّیت صناعة

---

(۱) الوسائل: ب ۷، من أبواب الصلاة الاستخارة، ح ۷.

(۲) المصدر: ح ۱ و ۸.

الفقه صاحب الجواهر، من إثبات مشروعیة بل استحباب الاستخارة بقاعدة التسامح.

و بناءً علی ما اخترناه فی قاعدة التسامح لا إشکال فی إثبات أصل مشروعیة الاستخارة بإحدی الطرق المذکورة و جواز العمل بها مسنِداً إلی الشارع.

۳- انجبار ضعف أسناد هذه النصوص بعمل مشهور الفقهاء.

و یمکن دعوی ذلک بلحاظ شهادة مثل العلامة و الشهید الأوّل و ابن طاوس علی عمل أکثر الفقهاء و المحدثین من القدماء و المتأخرین بما ورد من النصوص فی الاستخارة بالطرق المأثورة المذکورة، کما جمع أقوالهم فی مفتاح الکرامة «۱» بل نقل عن ابن طاوس الاجماع علی الاستخارة بالرقاع، کما أشار إلیه فی الجواهر «۲».

و لکن لا یخفی أنّ الجابر لضعف سند الروایة إنّما هو عمل مشهور قدماء الأصحاب بها، دون المتأخرین، فلو أحرزنا ذلک من مطاوی کلمات الفقهاء، یمکن دعوی جبر ضعف أسناد روایات الاستخارة بعمل المشهور. و إثبات ذلک بحاجةٍ إلی فحص تام فی کلمات القدماء. و لا یبعد دعوی ذلک؛ نظراً إلی کثرة العاملین بها. و إن کان أکثر العاملین من المتأخرین. إلّا أن من القدماء أیضاً من أفتی بمضمونها، بل شهد بصدورها عن الصّادقین علیهم السلام کالکلینی فی الکافی و الشیخ فی التهذیب و مصباح المتهجّد و المفید فی

المقنعة و عدم ثبوت ما ادّعاه فى المفيد و ابن ادريس من الشذوذ فى كلامه، كما قال العلامة. و قد أكّد

---

(۱) مفتاح الكرامة: ج ۳، ص ۲۷۴- ۲۷۸.

(۲) جواهر الكلام: ج ۱۲، ص ۱۶۸.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۱۴

العلامة باعتبار هذه النصوص و مشروعية الاستخارة بهذا المعنى، و صرّح الشهيد الاوّل باشتهارها بين الأصحاب و فتوى مثل العلامة و المحقق الكركى و الشهيدين و المحدث البحرانى و الكاشانى و الفاضل الهندى و صاحب مفتاح الكرامة و صاحب الجواهر و غيرهم.

۴- عمومات القرعة الشاملة للاستخارة بما يُعدّ عرفاً من مصاديق القرعة بتقريبين:

أحدهما: العموم اللفظى، و الآخر: بالفحوى. و قد سبق بيان هذين التقريبين فى البحث عن الاستخارة بالقرعة و المساهمة.

و يمكن استفادة شمول عمومات القرعة للاستخارة بالفحوى من كلام العلامة فى تشنيعه على ابن ادريس بقوله: «و هلّا استبعد القرعة و هى مشروعة إجماعاً فى حق الاحكام الشرعية و القضايا بين الناس، و شرعها دائم فى حق جميع المكلّفين؟ و أمر الاستخارة سهل يَستخرج منه الانسان معرفة ما فيه الخيرة فى بعض أفعاله المباحة المشتبهة عليه منافعها و مضارّها الدنيوية» «۱».

و حاصل الكلام: أنّ عمومات القرعة بالتقريبين السابقين تامّة فى إثبات مشروعية الاستخارة بطريق القرعة.

و هذا العمومات تكفينا فى الخروج عن الحرمة المستفادة من آية تحريم الاستقسام بالأزلام، كما يكفى لذلك ساير نصوص الاستخارة بسائر الطرق المزبورة.

و هذا مراد المحقق الأردبيلى؛ حيث استدل لبطلان تفسير الآية بما يشبه التعرف على الغيب و الاستطلاع على حكم اللّه بما يلزم من المحذور على القول

---

(۱) مختلف الشيعة/ طبع مكتب الأعلام الاسلامى: ج ۲، ص ۳۵۷-/ ۳۵۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۱۵

بهذا التفسير. و ذلك المحذور لزوم حرمة الاستخارة المشهورة، مع دلالة نصوص متظافرة و فتوى الأكثر الاصحاب بجوازها.

فاستدل بلزوم هذا المحذور على بطلان التفسير المزبور و رجّح بذلك ساير التفاسير من القمار و الشطرنج، و إن قوّاه فى ختام كلامه بدلالة ما ورد من النص الدال على حرمة الاستقسام بالمعنى المزبور فى خصوص مورد نزوله.

قال قدس سره بعد ذكر التفاسير المزبورة: «و قيل على الأوّل سبب التحريم أنّه دخول فى علم الغيب و ضلال و اعتقاد أنّ ذلك طريق إليه افتراء على اللّه و على هذا يفهم منه تحريم الاستخارة المشهورة التى قال الأكثر بجوازها بل باستحبابها، و يدلّ عليه الرِّوايات فهو دليل بطلان الأوّل، أو لا يكون سبب التحريم ما ذكره بل مجرّد النصّ المخصوص بذلك الفعل الخاصّ و الوجه الخاصّ أو يكون الاستخارة خارجة عنه بالنص» «۱».

و أنت ترى أنّ مقصود هذا العَلَم الاستشهاد بنصوص الاستخارة المشهورة المتداولة و بفتاوى الاصحاب لابطال التفسير الأوّل و ما ذكر له من التوجيه؛ لما يستلزمه من محذور حرمة الاستخارة. و إن احتمل فى ختام كلامه صحة التفسير المزبور و خروج الاستخارة المشهورة عن كبرى المنع المستفاد من الآية- أعنى بها كبرى منع التعرف على الغيب- بنصوص الاستخارة من باب التقييد أو التخصيص و على أىّ حال لم يلتزم هذا العَلَم بدلالة الآية على حرمة الاستخارة المشهورة و لم يحكم بحرمتها، كما توهّمه

---

(۱) زبدة البيان: ص ۶۲۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۱۶

بعض «۱» و تعجَّب من المحقق الأردبيلى بسبب زعمه ذلك.

هـذا كله مضافاً إلى قوّة سند بعض ما ورد فى الاستخارة ببعض الطرق المذكورة من النصوص مما يقرب الصحة، بل يمكن الحكم باعتباره، و قد سبق البحث عن ذلك فى بيان أنحاء الاستخارات مفصّلًا.

و فى الختام نكتةٌ مهمّة لا ينبغى الغفلة عنها، و هى: أنّ طرق الاستدلال المزبورة لا يفيد كلّها اعتبار الاستخارة المزبورة على منوال واحد. فانّ طريق التظافر يفيد اعتبار ما تظافرت فيه النصوص، كالاستخارة بالرقاع و المصحف.

و طريق التسامح يفيد اعتبار آحاد النصوص الواردة فى أنحاء الاستخارات المزبورة.

و طريق التسامح فيد اعتبار آحاد النصوص الواردة فى أنحاءِ الاستخارات المزبورة.

و طريق الانجبار يفيد اعتبار ما استقرّ عليه عمل مشهور القدماء كالاستخارة بالرقاع، كما شهد به الشهيد الأوّل.

---

(۱) راجع دروس تمهيدية فى القواعد الفقهية: ج ۲، ص ۳۶.

مبانى الفقه الفعال فى القواعد الفقهية الأساسية، ج۳، ص: ۴۱۷

شرائط الاستخارة

اشارة

۱- اشتراط التحيُّر و التردُّد.

۲- عدم اشتراط وقت خاص.

۳- هل يشترط المباشرة؟.

اشتراط التحيُّر و التردُّد

يستفاد من كثير من نصوص المقام كون تشريع الاستخارة فى موارد التحيّر و التردّد فى فعل شىءٍ أو تركه. كما يظهر من نصوص المقام. مثل خبر اليسع القمى؛ حيث سأل أبا عبد اللّه عليه السلام بقوله: «اريد الشىء فأستخير اللّه فيه، فلا يوفّق فيه الرّأى أفعلُه أو أدَعُه» «...۱» قوله: «أستخير» أى أدعو و أطلب الخير من اللّه بالدّعاء، و لكن لا يزول بذلك تحيّرى و تردّدى فى الأمر، فعلّمه الامام عليه السلام الاستخارة بافتتاح المصحف و الأخذ بأوّل ما يراه من الآية.

و ما ورد فيها الأمر بأخذ ما يخطر بالقلب كما فى موثق ابن فضّال، حيث سأل فيه ابن الجهم أبا الحسن عن السفر إلى مصر بطريق البر أو البحر- و كذا فى صحيح ابن أسباط- فأجاب عليه السلام فى الموثق بقوله: «فاستخر اللّه مائة مرّة، ثمّ انظر أىّ شىءٍ يقع فى قلبك فاعمل به» و قال فى الصحيح: «تستخير اللّه مائة مرّة و مرّة، ثمّ تنظر فان عزم اللّه لك » «... ۲». فانّ ظاهر السؤال فيهما. و كذا قوله عليه السلام: «فانّ عزم اللّه» ظاهرٌ فى تحيّر السائل و تردّده فى الأمر؛ و إلّا لم يكن يطلب العزم من اللّه

---

(۱) الوسائل: ب ۶، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۱.

(۲) الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۴ و ۵.

فيعطيه بالدعاء.

و نظيره قوله عليه السلام: «ثمّ تنظر ما يُلهمك تفعله » ... فى خبر المنصورى «١» و قوله عليه السلام: «فان احلولى بقلبك بعد الاستخارة بيعها، فبعها » ... فى خبر ابن مهزيار «٢» و قوله عليه السلام: «و اعزم لى » ... فى خبر جابر «٣».

بل صرّح بذلك فى صحيح خلف بن حمّاد؛ حيث جاءَ فى سؤاله: «ربما أردت الأمر يفرق منى فريقان: أحدهما يأمرنى، و الآخر ينهانى، قال: فقال إذا كنت كذلك فصلّ ركعتين و استخر اللّه مائة و مرّة و مرّة، ثمّ انظر أجزم الأمرين لك فافعله فان الخير فيه إن شاء اللّه» «٤».

بل فى مرفوعة على بن محمد سُئِل: «عن الأمر يمضى فيه و لا يجد أحداً يشاوره، فكيف يصنع؟ قال عليه السلام: شاور ربَّك» «٥»، ثمّ علّمه كيفية الاستخارة بالرقاع، ثمّ قال عليه السلام فى الختام: «هكذا شاور ربّك» «٦».

و يمكن استفادة ذلك من لسان الأدعية فى أكثر نصوص الاستخارة؛ من طلب التعرّف و الاشارة من اللّه على ما فيه الخير و الانصراف عما كان فيه الشرّ فى علم اللّه و طلب العزم على ما فيه الخير.

كما يستفاد ذلك ممّا جاءَ فى كلام السائل- فى كثير من نصوص المقام- من تردّده فى الأمر الذى يريد فعله، و إنّ جواب الامام عليه السلام و كلامه مبنىٌّ على هذا

---

(١) الوسائل: ب ۴، من أبواب الصلاة الاستخارة، ح ٣.

(٢) المصدر: ب ۵، ح ٧.

(٣) المصدر: ب ١، ح ٣.

(۴) المصدر: ح ۶.

(۵) الوسائل: ب ٢، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ٢.

(۶) المصدر: ذيل الرواية المزبورة.

الفرض.

و يشكل القول بمشروعية الاستخارة بإحدى الطرق المذكورة فى غير موارد التردّد و التحيّر فى الأمر وجه ذلك أنّ الاستخارة بمعناها الشائع أمرٌ توقيفىٌ و بحاجة إلى دلالة دليل من الشارع، و إلّا لكان تشريعاً محرّماً. و الدليل الوارد من الشارع إنّما دلّ على جوازها عند التحيّر و الترديد فى الفعل و الترك، على النحو المذكور فى تنقيح مورد الاستخارة.

و لا يستفاد من شىءٍ من نصوص المقام- على كثرتها و تظافرها- مشروعية الاستخارة مع عدم التردد و التحيّر فى الفعل و الترك. بل لا يبعد دعوى استفادة نفى مشروعية الاستخارة عند عدم التحيّر من لسان مجموع نصوص المقام بمفهوم التحديد و نحوه.

نعم لا إشكال فى جواز الاستخارة بمعنى الدعاء و المناجاة و الصلاة و طلب الخير فى الأمر الذى يريده مع عدم التحيّر و الترديد فى أصل الفعل. و ما يشعر بذلك من النصوص إنّما هو ناظرٌ إلى هذا النوع من الاستخارة، إلّا أنّ الاستخارة بهذا المعنى خارجة عن محل الكلام.

عدم اشتراط وقت خاص

و هل يشترط فى الاستخارة وقت خاص؟ مقتضى التحقيق عدم دلالة النصوص على اشتراط وقت خاص، نعم جاء فى خبر اليسع القمى

الأخذ بما یقع فی القلب عند الفریضهٔ، و فی صحیح حمّاد «۱» بعد صلاهٔ الفجر، و فی خبر المنصوری عقیب

(۱) الوسائل: ب ۴، من أبواب صلاهٔ الاستخارهٔ، ح ۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۲۰

المکتوبهٔ «۱». و فی خبر محمد بن خالد القسری فی آخر رکعهٔ من صلاهٔ اللیل «۲».

و لکن فی أکثر نصوص الاستخارهٔ، لم یُعیَّن وقت خاص، و لمّا لا مفهوم لما عُیّن فیه الوقت، فلا دلالهٔ له علی النهی عن سایر الأوقات. و من هنا لا ینعقد لسائر النصوص- المشار إلی بعضها آنفاً- ظهور فی اشتراط وقت خاص، بل تُحمل هذه النصوص علی الأفضلیهٔ.

و من هنا قال فی الحدائق: «الأفضل وقوعها فی الأوقات الشریفهٔ و الأماکن المنیفهٔ» «۳»؛ أی العالیهٔ، مقصوده العالیهٔ فی الشرف و المنزلهٔ.

و قال فی الجواهر: «کما أنّه من المکمّلات ملاحظهٔ شرف المکان علی ما یومئ إلیه خبر ابن أسباط و الجهم المتقدمان «۴»، بل و الزمان کما یومئ إلیه خبر الیسع المتقدم، بل و الحال کما فی السجود و فی حال الطهارهٔ، و قال فی فهرست الوسائل: باب استحبابها أی الاستخارهٔ حتی فی العبادات المندوبات و کیفیاتها، و فی ذلک عشر حدیثاً، و أن الأفضل إیقاعها فی الأوقات الشریفهٔ و الأماکن الکریمهٔ، خصوصاً عند قبر الحسین علیه السلام و هو جید، و إن لم تکن النصوص صریحهٔ فی جمیع ما ذکره، لکن یستفاد منها أن کل ما له مدخلیهٔ فی استجابهٔ الدعاء و بعد الشیطان عنه من مکان أو زمان أو غیرهما ینبغی ملاحظته؛ لأنّ المقام نوع منه کما یومئ إلیه أیضاً- زیادهٔ علی ما سمعت- خبر

(۱) المصدر: ح ۳.

(۲) المصدر: ح ۲.

(۳) الحدائق الناضرهٔ: ج ۱۰، ص ۵۳۱.

(۴) حیث أمر الامام علیه السلام فیهما باتیان المسجد للاستخارهٔ./ الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاهٔ الاستخارهٔ، ح ۴ و ۵.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۲۱

الیسع القمی المتقدم». «۱»

و الوجه الصناعی فی ذلک، کما أشرنا إلیه آنفاً: أنّ نصوص الاستخارهٔ مطلقهٔ من حیث الزمان، و لا یصلح شیءٌ من نصوص المذکور فیه الوقت لتقیید الاطلاقات؛ لعدم مفهوم لهذه النصوص، بل غایهٔ مدلولها إثبات مشروعیهٔ الاستخارهٔ فی هذه الاوقات المخصوصهٔ و حمل المطلق علی المقید فی المثبتین إنّما هو مع إحراز اتحاد المطلوب، و الأمر فی المقام بالعکس. فلا مناص حینئذٍ من حمل الأوامر المقیّدهٔ علی الأفضلیهٔ.

هل یشترط المباشرهٔ؟

وقع الکلام فی جواز النیابهٔ فی الاستخارهٔ. وجه الکلام أنّ نصوص الاستخارهٔ ظاهرهٔ فی مباشرهٔ صاحب الحاجهٔ فی الاستخارهٔ لنفسها؛ لما ورد فی جمیعها أمر المخاطب السائل بها، بل مطلق الأوامر الواردهٔ فی الخطابات التکلیفیهٔ العبادیهٔ ظاهرهٔ فی المباشرهٔ. و لم یدلّ واحد من النصوص الواردهٔ فی الاستخارهٔ علی جواز النیابهٔ فیها بالخصوص.

کما أشار إلی ذلک فی الحدائق بقوله:

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۲- ۱۶۱.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۲۲

«المفهوم من ظواهر الأخبار الواردة فی الاستخارة أنّ صاحب الحاجة هو المباشر للاستخارة، و لم أقف علی نص صریح أو ظاهر فی الاستنابة فیها، إلّا أنّ من عاصرناهم من العلماء کلهم علی العمل بالنیابة» «۱».

ثمّ نقل عن شیخه سلیمان البحرانی فی الاستدلال علی جواز النیابة فی الاستخارة وجوهاً، ثمّ قال:

«و أقربها إلی الاعتبار وجوه أربعة:

أحدها: ما ذکره من قوله: من القواعد أنّ کل ما یصح مباشرته یصح التوکیل فیه، إلّا فی مواضع مخصوصة ذکرها العلماء و اختلفوا فی أشیاء منها، و لیس هذا الموضع من تلک المواضع.

و ثانیها: ما ذکره من أنّ العلماء فی زماننا مطبقون علی استعمال ذلک، و لم نجد أحداً من مشایخنا الذین عاصرناهم یتوقف فیه و نقلوا عن مشایخهم نحو ذلک. و لعله کاف فی مثل ذلک.

ثالثها: أنّ الاستخارة مشاورة اللّه تعالی، کما ورد به النص عن مولانا الصادق علیه السلام. و لا ریب أنّ المشاورة تصح النیابة فیها، فان من استشار أحداً فقد یستشیر بنفسه و قد یکلف من یستشیر له، کما فی استشارة علی بن مهزیار للجواد علیه السلام.

و رابعها: أنّ مشاورة المؤمن نوع من أنواع الاستخارة. و قد ورد فی روایة علی بن مهزیار ما هو صریح فی النیابة فیها، و لا فرق بین هذا النوع و غیره» «۲».

ثمّ قال: «و مما خطر علی البال فی هذه الحال أنّه لا ریب أنّ الاستخارة بأیّ المعانی المتقدمة ترجع إلی الطلب منه سبحانه، و لا ریب أنّه من المتفق علیه بین ذوی العقول و ساعدت علیه المنقول عن آل الرسول صلی الله علیه و آله هو أنّ من طلب حاجة من سلطان عظیم الشأن فان الانجح فی قضائها و الأرجح فی حصولها و إمضائها هو أن یوسّط بعض مقرَّبی حضرة ذلک السلطان فی التماسها منه، بحیث یکون نائباً عن صاحب الحاجة فی سؤالها من ذلک السلطان، و النیابة فی

---

(۱) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۲.

(۲) الحدائق الناضرة: ج ۱۰، ص ۵۳۳- ۵۳۲.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۲۳

الاستخارة منه سبحانه من هذا القبیل، و هذا بحمد اللّه أوضح برهان علی ذلک و دلیل» «۱».

و لکن یرد علی الوجه الأوّل: أنّ کبری «کل ما یصح مباشرته یصح التوکیل فیه» غیر مسلّمة فی التکلیفیات، بل مطلق العبادیات و ذلک لأنّ إطلاق صیغة الأمر فی التکلیفیات یقتضی العینیة؛ بمعنی أنّ مقتضی توجه الخطاب التکلیفی إلی کل مکلّف وجوب الاتیان بالواجب علی نفسه، سواءٌ أتی به غیره أم لا. و هذا هو المقصود من أصالة العینیة.

و أیضاً مقتضی ذلک وجوب المباشرة علیه و عدم کفایة إتیان الغیر عنه نیابة. فانّ خطاب صلّ و صُم تکلیف کلّ مکلّف بالصلاة و الصیام بحیث یصدق أنّه صلّی و صام حتی یتحقق به امتثال الأمر. و لا یصدق و لا یتحقق ذلک بفعل النائب کما هو واضح.

نعم فی المعاملات من العقود و الایقاعات، حتی مثل النکاح و الطلاق یکن الالتزام بالکبری المزبورة؛ نظراً إلی أنّ الغرض من تشریعها أسباباً لآثارها، یتحقق بفعل النائب و من هنا إسنادها إلی المنوب عنه عرفاً؛ حیث إنّ النائب بمنزلته.

و یرد علی الوجه الرابع: أنّ الاستخارة و إن کانت مشاورة اللّه، کما ورد عن الصادق أنّه قال:

«إذا أراد أحدکم أمراً فلا یشاور فیه أحداً من الناس حتی یبدأ فیشاور اللّه تبارک و تعالی، قال: قلت: جعلت فداک و ما مشاورة اللّه؟ قال علیه السلام: تبتدأ فتستخیر اللّه فیه أوّلًا ثمّ

(۱) المصدر: ص ۵۳۳.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۲۴

تشاور فیه، فانه إذا بدأ باللّه أجری له الخیرة علی لسان من یشاء من الخلق» «۱».

و قوله علیه السلام: «هکذا شاور ربک» فی مرفوعة علی بن محمد «۲».

و لکن مشاورة الناس لیس من قبیل الاستخارة ما لم یُسبق بمقدماتها، کما هو واضح، اللهم إلّا بمعناها اللغوی، و هو خارج عن المعنی الاصطلاحی المقصود من نصوصها.

نعم لا یخلو الوجهان الوسطان من قوّة، لو أغمضنا عن المناقشة فی اعتبار الشهرة الفتوائیة، لا سیما بین المتأخرین، و عن کون مشاورة اللّه من غیر سنخ مشاورة الناس القابلة للنیابة، فی مثل المقام مما یتسامح فی أدلّته. و أما الوجه الذی ذکرها صاحب الحدائق، فهو فی الحقیقة تتمیمٌ و تکمیل للوجه الثالث، کما لا یخفی علی المتأمّل.

هذا و لکن فی الجواهر- بعد الاشارة إلی ما أورده فی الحدائق- أنکر کون الاستنابة المتعارفة بین المتشرعة فی الاستخارة من قبیل الاستنابة فی الاستخارة حقیقة، بل من قبیل الاستخارة بالمباشرة. فانه بعد التصریح بأنّ الاستخارة بالمشورة لیست من قبیل النیابة قطعاً، قال: «بل قد یقال: إنّه لیس من النیابة ما لو دعا المستخیر لنفسه و سأل من ربه صلاحه و استناب غیره فی قبض السبحة أو فتح المصحف أو نحوهما و إن دعا هو معه، و لعل الاستنابة المتعارفة فی أیدینا من هذا القبیل» «۳».

(۱) الوسائل: ب ۵، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۲.

(۲) المصدر: ب ۲، ح ۲.

(۳) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۷۶.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۲۵

و لکن الذی أنکره کونه من النیابة لا ربط له بمحل الکلام و النزاع؛ لأنّ الکلام فی أنّ ما تعارف بین المتشرعة من الاستنابة فی افتتاح المصحف للاستخارة أو فی الاستخارة بالرقاع أو بأخذ السبحة، هل یستفاد جوازه من النصوص أو لا؟. و لا ریب فی تحقق النیابة فی افتتاح المصحف أو أخذ الرقاع أو السبحة للغیر. و أما الاستخارة بمعنی الدعاء مقدّمة لذلک فهی خارجة عن محل الکلام. و فی المتعارف ربما لا یصدر من المنوب عنه غیر النیة و طلب الخیرة، من دون دعاءٍ.

و تحصّل من جمیع ما نقلناه و بیّناه أنّ مقتضی التحقیق جواز النیابة فی الاستخارة. و عمدة الدلیل علیه هی الوجوه الثلاثة الأولی المنقولة عن الشیخ سلیمان.

و لکن مقتضی التحقیق فی الاستدلال أنّ الاستخارة و إن کانت من العبادات؛ لتقوّمها بالدّعاء و التوکل علی اللّه و التوسل و تفویض الأمر إلیه، إلّا أنّها کالقرعة جعلت طریقاً و وسیلة للتعرف و الاستطلاع علی الخیر المکنون فی علم اللّه و ما تعلّقت به إرادته تعالی من الخِیَرة. فکیف أنّ القرعة بید الحاکم، بل وقع الکلام فی صحة القرعة و جوازها بید المتنازعین و أرباب الحاجة بعد الاتفاق علی جواز اقتراع الحاکم؟ فکذلک الاستخارة بلا فرق بینها و بین القرعة من هذه الجهة، مع أنّ فی القرعة أیضاً وردت الأدعیة المأثورة.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیة الأساسیة، ج۳، ص: ۴۲۶

آداب الاستخارة

اشارة

۱- کراهة التکلُّم و استحباب ترکه عند الاستخارة.

۲- لزوم الرضا بمؤدّی الاستخارة.

۳- استحباب تعلُّم الاستخارة.

کراهة التکلم و استحباب ترکه عند الاستخارة

یظهر من النصوص و الفتاوی کراهة التکلّم مع الناس و استحباب ترکه فی أثناءِ الاستخارة.

أما النصوص:

فمنها: صحیح شهاب بن عبد ربه عن أبی عبد اللّه علیه السلام قال: «کان أبی إذا أراد الاستخارة فی أمر توضأ و صلی رکعتین، و إن کانت الخادمة لتکلّمه، فیقول: سبحان اللّه لا یتکلم حتی یفرغ» «۱».

و منها: معتبرة علی بن مهزیار قال: «کتب أبو جعفر الثانی إلی إبراهیم بن شیبة فهمت ما استأمرت فیه من أمر ضیعتک التی تعرض لک السلطان فیها، فاستخر اللّه مائة مرّة: خیرة فی عافیة، فان احلولی بقلبک بعد الاستخارة بیعها، فبعها و استبدل غیرها إن شاء اللّه، و لا تتکلّم بین أضعاف الاستخارة حتی تتم المائة إن شاء اللّه» «۲».

و قد استفاد صاحب الجواهر من خبر الیسع القمی منع التکلّم فی أثناء الاستخارة؛ حیث قال: «و یستفاد منها أیضاً القطع فی الدعاء علی الوتر، و عدم

---

(۱) الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۸.

(۲) المصدر: ب ۵، ح ۷.

التکلم فی أثناء الاستخارة» «۱».

و النهی عن التکلّم فی معتبرة علی بن مهزیار محمول علی استحباب الترک و کراهة التکلم؛ للاجماع؛ حیث لم یفت کل من تعرّض للاستخارة بالمعنی الشائع بحرمة التکلّم، بل صرّحوا بکراهته، بل ینبغی عدّ ذلک من ضرورة الفقه.

هذا، مع أنّ لفظ الاستخارة فی هذه المعتبرة لیس بمعنی الاستخارات المبحوث عنها فی المقام، بل بمعنی الدعاء، کما هو واضحٌ. و أما صحیح شهاب فغایة مدلوله استحباب الترک، لعدم اشتماله علی النهی و ترک فعل من الامام علیه السلام لا یثبت حرمته.

و من آداب الاستخارة التطهیر من الحدث الأکبر و الأصغر و من الخبث و رعایة کل ما یشترط فی الصلاة و قراءة القرآن و الدعاء. و ذلک لأنّ زمان الاستخارة لحظة اتصال المستخیر بعنایة ربّ العالمین و خالق السماوات و الأرضین و وقت الخلوة مع إله العالمین و المواجهة معه بالدعاء و التضرع و التوسل إلیه. و هذه الحالة حالة عبادة، و لا سیما إذا أراد الاتیان بصلاة الاستخارة قبلها. و ینبغی له فی هذه الحالة أن یفرغ قلبه عن شواغل الدنیا و شهوات النفس و وساوسها. و أن یوجِدَ فی نفسه و صقع قلبه حالة التوکل علی اللّه سبحانه، و تفویض الأمر إلیه تعالی، و حالة الخضوع الباطنی و الخشوع القلبی لربّه الجلیل و الاعتراف بجهله و عجزه فی محضر خالقه العلیم الحکیم، و حالة التوسل إلی اللّه بوسیلة محمد و آل بیته الطاهرین المعصومین (صلوات

---

(۱) جواهر الکلام: ج ۱۲، ص ۱۶۲.

اللّه علیهم أجمعین).

لزوم الرضا بمؤدّی الاستخارة

لا ریب فی أنّ المتوکل علی اللّه و المفوّض أمره إلیه تعالی ینبغی له أن یرضی بقضاء اللّه و بما قدّر له مولاه من شئون العبودیة و قضاءِ حق المولویة. و لا سیما فی أمر فوّض العبد أمره إلیه سبحانه و توکّل فیه علی ساحته باختیار نفسه و استدعائه الخیرة من ساحة مولاه الجلیل و خالقه الحکیم.

و علیه فلزوم الرضا بمؤدّی الاستخارة مقتضی القاعدة بل مما یحکم به العقل قضاءً لحق العبودیة و المولویة. و من لوازم الاعتماد و التوکل علی اللّه و تفویض الأمر إلیه سبحانه.

و قد دلّ علی ذلک أیضاً بالخصوص بعض نصوص المقام. کما فی مرسل عثمان بن عیسی قال: «قلت من أکرم الخلق علی اللّه؟ قال علیه السلام: أکثرهم ذکراً للّه و أعملهم بطاعته، قلت: من أبغض الخلق إلی اللّه؟ قال علیه السلام: من یتهم اللّه، قلت: و أحد یتّهم اللّه؟ قال علیه السلام: نعم من استخار اللّه فجاءته الخیرة بما یکره فسخط فذلک الذی یتّهم اللّه» «۱».

و فی خبر هارون بن خارجة، قال: «قال أبو عبد اللّه من استخار اللّه عزّ و جلّ مرّة واحدة و هو راضٍ بما صنع اللّه له خار اللّه له حتماً» «۲»

و من هذا القبیل ما رواه الحسین بن محمد الطوسی فی أمالیه بسنده عن علی بن محمد عن آبائه علیهم السلام، قال: قال الصادق علیه السلام: «إذا عرضت لأحدکم حاجة، فلیستشر اللّه ربّه، فان أشار علیه اتبع، و إن لم یُشِر علیه فتوقف. قال: قلت: یا سیّدی

(۱) الوسائل: ب ۷، من صلاة الاستخارة، ح ۳.

(۲) المصدر: ح ۴.

کیف أعلم ذلک؟ قال علیه السلام: یسجد عقیب المکتوبة و یقول: اللهم خر لی مائة مرّة، ثمّ یتوسّل بنا و یصلّی علینا و یستشفع بنا، ثمّ تنظر ما یلهمک تفعله، فهو الذی أشار علیک به» «۱».

قوله: «فان أشار علیه اتّبع و إن لم یُشر علیه فتوقف» یدل علی لزوم الرضا بما أفاده الاستخارة و النهی عن مخالفته.

و لکن لا یجب العمل بمؤدّی الاستخارة شرعاً، و ذلک لعدم دلیل علی ذلک. و أما الرضا بمؤدّاه فهو أمر قلبی و معناه أن یرضی قلبه بما هو خیر له عند اللّه تعالی. و لا یلازم ذلک وجوب العمل شرعاً بحیث یعاقب علی ترکه. فانّ ذلک بحاجة إلی الدلیل، و الوجه الأوّل قاصر عن إثبات ذلک. و أما الروایتان، فمضافاً إلی قصورهما دلالةً عن إثبات ذلک، لا یخفی ضعف سندهما بالارسال.

استحباب تعلُّم الاستخارة

و فی الختام ینبغی أن أذکر نکتة لطیفة، و هی أنّ القرّاء الفضلاء الکرام بعد دراسة هذه الرسالة و الاحاطة بما نقلناه من نصوص الاستخارة و کلمات فحول الفقهاء و ما سردناه و بیّناه فی مطاوی البحث، یعترفون حق الاعتراف بأنّ للاستخارة مقدمات و خصوصیات و شرائط و آداباً و أدعیة تحتاج إلی تعلّم. و علی ضوء ما جاءَ فی هذه الرسالة یرتفع تعجُّبهم البدوی من احتیاج الاستخارة إلی التعلّم و من استقرار سیرة أهل البیت علیهم السلام علی تعلّمها، کما ورد عن الباقر و الصادق (علیهما السلام): «إنّا کنّا نتعلّم الاستخارة کما نتعلّم السورة من القرآن» «۲».

(۱) المصدر: ب ۴، ح ۳.

(۲) الوسائل: ب ۱، من أبواب صلاة الاستخارة، ح ۹ و ۱۰.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۳۰

و قال الصادق علیه السلام: «و کان أبی یعلّمنی الاستخارهٔ، کما یعلّمنی السورهٔ من القرآن» «۱».

و دعوی اختصاص الاستخارهٔ فی هذه النصوص ببعض معانیها و أقسامها- المذکورهٔ فی النصوص و الفتاوی- لا وجه لها، بعد استعمال لفظ الاستخارهٔ فی النصوص الواردهٔ فی الاستخارهٔ المتداولهٔ بأنحائها.

هذا تمام الکلام فی الاستخارهٔ علی ما خطر ببالی مع ضیق الفرصهٔ للتحقیق، و أظن مع ذلک أنّ هذه الرسالهٔ من أکمل و أدقّ ما صُنّف فی هذا الموضوع إلی زماننا.

و الحمد للّه أوّلًا و آخراً و صلواته الوافرهٔ علی محمد و آله الطاهرین سرمداً.

---

(۱) المصدر: ب ۷، ح ۹.

مبانی الفقه الفعال فی القواعد الفقهیهٔ الأساسیهٔ، ج۳، ص: ۴۳۱

یبحث هذا الکتاب عن أهم القواعد المفتاحیهٔ الجاریهٔ فی عامّهٔ أبواب الفقه. و هی:

۱- قاعدهٔ اشتراک الأحکام بین جمیع المکلّفین، من أیّهٔ طائفهٔ و ثقافهٔ فی جمیع الأعصار، و تنفی نظریهٔ الهرمنیوطیقیا بأدلّتها القاطعهٔ.

۲- قاعدهٔ الاکراه الباحثهٔ عن تخلیهٔ سبیل الانسان المکرَه من خوف الخطر برفع التکلیف عنه.

۳- قاعدهٔ الأهمیهٔ الحاکمهٔ بتقدیم أهم التکلیفین اللذین تردّد الانسان فی امتثالهما.

۴- قاعدتا القرعهٔ و الاستخارهٔ الرافعتان للمشاکل الصعبهٔ التی یواجهها الانسان فی مختلف مجالات العیش بتعیین الحق و إراءهٔ الواقع، مع تحقیق عمیق جامعٍ فی الاستخارهٔ لم یُسبق بمثله.

و جدیر بالذکر أنّ بعض هذه القواعد اصولیٌّ، و إنّما بحثنا عنه هاهنا؛ جریاً علی عادهٔ الباحثین، و نظراً إلی عدم استیفاء البحث عنه فی علم الاصول.

بحثنا فی ختام کلّ قاعدهٔ عن تطبیقاتها الفقهیهٔ؛ و هی تمارین قائمهٔ بدراسهٔ نماذج من موارد استشهاد أعاظم الفقهاءِ بنصّ القاعدهٔ.

تعریف مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

جاهِدُوا بِأَمْوالِکُمْ وَ أَنْفُسِکُمْ فی سَبیلِ اللّهِ ذلِکُمْ خَیْرٌ لَکُمْ إنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبهٔ/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَیهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْیَا أمْرَنَا... یَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ یُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ کَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلّامهٔ فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّهٔ" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیهٔ الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذهٔ هذه المدینهٔ، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرهٔ الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحهٔ صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَهِ ۱۳۴۰ الهجریّهٔ الشمسیّهٔ (=۱۳۸۰ الهجریّهٔ القمریّهٔ)، مؤسَّسهً و طریقهً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّهٔ" للتحرِّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَهِ ۱۳۸۵ الهجریّهٔ الشمسیّهٔ (=۱۴۲۷ الهجریّهٔ القمریّهٔ) تحتَ عنایهٔ سماحهٔ آیهٔ الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَهِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّهٔ و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّهٔ، ثقافیّهٔ و علمیّهٔ...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهـمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشـّباب و عموم النـاس إلی التّحَرّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلاّب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم - مِن جهةٍ اُخرَی.

- من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المکتب الرّئیسیّ: إیران/أصبهان/ شارع"مسجد سیّد/ "ما بینَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بنایة"القائمیّة"

تاریخ التأسیس: ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریة القمریّة)

رقم التسجیل: ۲۳۷۳

الهویّة الوطنیّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البرید الالکترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاکس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مکتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاریّة و المَبیعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمین ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

المیزانیّة الحالیّة لهذا المرکز، شَعبیّة، تبرّعیّة، غیر حکومیّة، و غیر ربحیّة، اقتُنِیَت باهتمام جمع من الخیّرین؛ لکنّها لا تُوافِی الحجمَ

المتزاید و المتّسِعَ للامور الدّینیّة و العلمیّة الحالیّة و مشاریع التوسعة الثّقافیّة؛ لهذا فقد ترجّی هذا المرکزُ صاحِبَ هذا البیتِ (المُسمَّی بالقائمیّة) و مع ذلک، یرجو مِن جانب سماحة بقیّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّریفَ) أن یُوفِّقَ الکلَّ توفیقاً متزائداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمکّن لکلّ احدٍ منهم — إیّانا فی هذا الأمر العظیم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ ولیّ التوفیق.